أ. د. طـــه عبد الرحمن

سؤال العنف

بين الائتمانية والحوارية



EBDAA
المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

سؤال العنف

بين الائتمانية والحوارية

أ. د. طــه عبد الرحمن

سؤال العنف

بين الائتمانية والحوارية

EBDAA
المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

الفهرسة أثناء النشر ـ المؤسسة العربية للفكر والإبداع

عبد الرحمن، طه
سؤال العنف: بين الائتمانية والحوارية/ طه عبد الرحمن.
٢١٥ ص.
ISBN 978-614-8024-19-1
١. الفلسفة والعنف. أ. العنوان.
181

الطبعة الأولى، بيروت، 2017

المؤسسة العربية للفكر والإبداع

بيروت ـ لبنان

بريد الكتروني: **info@taefti.com**

الموقع: **www.taefti.com**

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

يقول الله عز وجل في محكم كتابه:

﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِن أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ، لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ، إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاء الظَّالِمِينَ، فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ سورة **المائدة**، الآيات ٢٧-٣٠.

صدق الله العظيم

المحتويات

القسم الأول
واقع العنف: كيف نفهمه؟ وكيف نرفعه؟

القسم الثاني

الممارسة الحوارية بين المسؤولية والأمانة

تمهيد

الفلسفة والعنف

ليس عجبا أن يهتم الفلاسفة بـ«العنف» اهتمامهم بـ«العقل»، لأن من يهتم بالشيء هو في حكم المهتم بضده؛ والعنف ضده الدليل؛ فحيثما وُجد العنف، فلا دليل؛ وحيثما وُجد الدليل، فلا عنف؛ ولـمّا كان الحوار عبارة عن جملة من الأدلة، كان العنف ضدّا له، هو كذلك؛ فحيثما وُجد العنف، فلا حوار؛ وحيثما وُجد الحوار، فلا عنف؛ والدليل هو خاصية العقل، فلا عقل إلا حيث يوجد الدليل؛ فيلزم أن العنف والعقل ضدان لا يجتمعان؛ ولـمّا كان العقل هو، بدوره، خاصية الفلسفة، لزم أن يضادّ العنفُ الفلسفة؛ فلا فلسفة حيث يوجد العنف، ولا عنف حيث توجد الفلسفة.

وقد شاءت الأقدار أن تكون من أوائل المواضيع التي اشتغلت بها، في مساري الفلسفي، «طرق الحوار والحجاج»، وكانت إحدى ثمرات هذا الاشتغال كتاب **أصول الحوار وتجديد علم الكلام** الذي صدر في وقت كانت الكتابة السياسية والفكرانية التي تثير الوجدان أحبّ

إلى القارئ العربي والإسلامي من الكتابة الفلسفية التي تُجهد عقله؛ كما أن السياسيين لم تكن تشغلهم إقامة الحوار بينهم بقدر ما كان يشغلهم الوصول إلى السلطة؛ وإذ كنتُ آسَف لهذه الحال التي تتجه فيها الأمة إلى طلب السياسة قبل طلب الخُلُق الذي يدفع شرها، كنت موقنا بأنه سيأتي اليوم الذي يندم فيه النادم على إهماله للتخلق، فبادرت إلى إصدار كتاب **سؤال الأخلاق**، منبّها على هذا النقص الشنيع الذي يحط بإنسانية الفرد ويهدد مصير الأمة؛ وها نحن اليوم نواجه المشكلتين: «فقْدُ الحوار» و«فقْدُ الأخلاق»؛ وعندما يُفقَد الحوار وتُفقد الأخلاق في ذات الوقت، فلا مفر من مواجهة أبشع صور العنف.

لقد كنتُ أكره العنف بأشد مما تُكرَه به الموت، متسائلا كيف يمكن أن تصل القسوة بالإنسان، وهو العاقل، على أخيه الإنسان ما لا تَصِله عند الحيوان، وهو الأعجم، حينما كان يتناهى إلى سمعي ما يلقاه بعض المعتقلين السياسيين من صنوف التعذيب، حتى كأن الإنسان بقدر ما يتحضَّر، يتوحّش أو كأن تحضّره من توحُّشه؛ لكن ما شاهدته، ولا أزال أشاهده من فتك المسلم بأخيه المسلم، ودينُه يجعل قتل الواحد كقتل الناس جميعا وقاتِلَه مخلَّدا في النار أبدا، أعاد إليَّ سابق تساؤلي بألح مما كان، فلم أجدا إلا جوابا واحدا، ألا وهو أن «حب التسلط استبد

بالإنسان»! ولا أدل على هذا الاستبداد من أنه استطاع أن يُسخّر، لقضاء شهوة التسلط، هذا الدين نفسه الذي جاء، في الأصل، لكي يجتثها من قلبه، معرِّضا دينه لتهمة التحريض على العنف؛ وما ينبغي لِدين أنزله أرحم الراحمين، رحمة للعالمين، أن يدعو إلى التسلط، ولو كان بعنف قليل، فما بالك بسفكٍ للدماء كثيرٍ!

فهل من سبيل إلى خروج من هذا التسلط، حتى يرتفع، عن الناس، شر العنف؟ إن من يقرأ التاريخ لا يمكن إلا أن يجيب بالنفي؛ فالتسلُّط قائم في البشر منذ أن تسلّط «قابيل» على «هابيل»، فسَفَك دمه بغير حق، حتى كأن التاريخ تسلُّطٌ في إثره تسلُّط وعنف في عَقبه عنف؛ ولكن من ينظر إلى الإمكان، لا يُحيل أي شيء، حتى ولو أثبت التاريخ استحالته؛ فقدرة الإنسان أوسع من التاريخ، وإلا ما كان ليشهد، هو نفسه، بأن الإنسان ما فتئ يُغيّر مجراه.

فهذا الإمكان هو الذي تريد «**الفلسفة الائتمانية**» أن تقتحم فضاءه، فتنظر هل بالإمكان أن يزول التسلط من النفوس، أو على الأقل، أن يخفَّ، عسى أن يتوقف مسلسل مآسي العنف التي تتوالى على الإنسانية؛ وقد صار المسلمون اليوم وقودها المسعَّر الذي لا يشي بأنه سوف ينطفئ عن قريب؛ فإذا كانت أدنى صور التسلط هو التسلط التجاري أو «التبضع»، فإن أقصاها هو التسلط السياسي أو

«التسيّد»، لأن السياسة، على خلاف الاعتقاد السائد، هي الصورة القصوى للمادة؛ فالمادة ليست في الظهور بالكثافة، وإنما في **الشعور بهذه الكثافة**؛ والسياسة بلغت غاية التلبس بهذا الشعور، حتى فيما لا مادة فيه، إذ أنها، بفضله، تستطيع أن تكسوه بلباس المادة، فينحط من عليائه، خارجا عن أصله؛ فجوهرها هو «حب الدنيا» ولو تدثرت بأبهى الشعارات وتزينت بأسمى المبادئ؛ و«حب الدنيا» ما هو إلا ظاهر باطنه شر منه، وهو «كراهية الآخرة»، فالسياسي المتسلّط محب للدنيا ظاهرا وكاره للآخرة باطنا.

ولكي تدخل الفلسفة الائتمانية ساحة هذا الإمكان، فقد تجاوزت واقعنا العنيف، وتصوَّرت عالَـما مثاليا لا عنف فيه، عسى أن يُسترشَد بقيمه ومعانيه في تلطيف الواقع، متوسلة في ذلك **بمفاهيم ومعان ضاربة جذورُها في روح الثقافة الإسلامية والتجربة الإنسانية**؛ وقد أطلقت على هذا الواقع الذي ينتشر فيه العنف اسم «**العالَم القابيلي**» (نسبة إلى «قابيل» ابن «آدم» عليه السلام)؛ أما العالم المثالي الذي يخلو من العنف، فأطلقت عليه اسم «**العالم الهابيلي**» (نسبة إلى «هابيل» الابن الثاني لـ«آدم» عليه السلام).

وينضبط «العالَم القابيلي» بقانونين اثنين:

أحدهما، **قانون الإحاطة**؛ صيغة هذا القانون هي: «**كل شيء سياسي**» أو قل «**كل شيء سيادي**»، ما دام جوهر

السياسة هو طلب السيادة؛ والمقصود أنه يمكن التسيد على كل شيء، إن بالفعل أو بالقوة؛ وقد يكون هذا الشيء إما ماديا صورةً أو غير مادي؛ فإن كان ماديا صورةً، فلا بد أن تكون روحه كذلك، لأن هذه الصورة من تلك الروح؛ وإن كان غير مادي صورة، فإن صورته لا تُعتبر، بل العبرة بروحه، وهذه الروح يتولى الشعور بالكثافة المادية بثِّها فيه.

والثاني، **قانون الشمول**؛ صيغة هذا القانون الثاني: «**كل واحد سياسي**» أو قل «**كل واحد سيادي**»؛ والمراد أن كل فردٍ يمكن أن يتسيَّد على غيره، إن بالفعل أو بالقوة، سواء كان هذا الغير قريبا أو بعيدا؛ فإن كان قريبا، وقع عليه التسيّد بصورة تستأثر بكل إمكانات التسيُّد عليه؛ وإن كان بعيدا، اشترَك في التسيُّد عليه مع سادة آخرين، إذ يقع عليه تسيّده بواسطة تسيُّدٍ أو أكثر مِثله.

وإذا نحن تأمَّلنا الوجود في «العالم القابيلي»، ألفينا أنه يتصف بالصفات الآتية:

أولاها، أنه عالم تنتشر فيه المصالح المادية بإطلاق، وتنعدم فيه الأخلاق، إلا ما كان خادما لهذه المصالح؛ ولما كان الغالب على هذه المصالح أنها منتزعة غير مستحقّة، كانت هذه الأخلاق غاية في الفساد؛ ونلاحظ هذه الحالة بجلاء في العلاقات بين الدول، فقد أضحى بإمكان أي دولة أن تدَّعي وجود مصالحها في أي مكان من العالم على قدر

بأسها، حتى إن منها التي تعتبر أنه لا مكان في الأرض، وحتى خارج الأرض، إلا وفيه مصالحها، محذّرة من المساس بها، بل قد تصير إلى التقلب في هذه المصالح بغير حد؛ فما كان مصلحة لها في مكان، لم يَعُد كذلك إلى حين؛ وما لم يكن مصلحة لها في مكان ما، يصير كذلك إلى حين.

والصفة الثانية، أنه عالم يسوده التنازع بإطلاق؛ إذ كل واحد يمكن أن ينازع غيره في أي شيء، حتى في خصوصية اعتقاده؛ فلما كان التسيد مطلبَ الجميع، فكل واحد أضحى ينازع غيره، لا على ما لم يقع بعد في يد أي منهما فحسب، بل ينازعه حتى فيما تحت يده، إذ كل ما في يد أحدهما، الآخَر أولى به منه؛ والشاهد على ذلك تداول الهيئات السياسية على السلطة؛ فالقانون الذي يحكم هذا التداول هو أن كل هيئة تولّت السلطة، كائنة ما كانت، ينبغي أن تعمل الهيئات الأخرى على إسقاطها، حتى ولو تحالفت معها ظرفيا لقلة أنصارها؛ ذلك لأن هذه التولية ليس منطقها الحق والاستحقاق، وإنما النزاع وانتزاع السيادة؛ فالأصل في السلطة، في هذا «العالم القابيلي»، أنها لا تُستحق، وإنما تُنتزع.

والصفة الثالثة، أنه عالَم منافق بإطلاق؛ مادام التعامل في هذا العالم ينبني على المصالح المادية التي هي غاية في

التقلب، احتيج إلى الظهور بخلاف الحقيقة، حتى يُضمن المزيد من هذه المصالح؛ ذلك أن صديق اليوم عدو الغد، فينبغي الاحتياط منه، وعدو اليوم صديق الغد، فينبغي الاستعداد له؛ ومتى رتَّبنا المتسيدين بحسب مستوياتهم الثقافية، لاحظنا أن النفاق في التعامل بينهم لا يظهر في فئة ظهوره في أدناهم تكوينا، لأنه لا قيمة تردعهم ولا حياء يمنعهم؛ غير أن حب التسيد لا يلبث أن يحمل أعلاهم ثقافة على أن ينافقوا مثل نفاقهم، كي لا يفوتهم مزيد التسيد؛ لكن، في عالم أُسقِط فيه الاعتبار الخُلقي، لا عجب أن ينحط الأقوى إلى رتبة الأضعف.

والصفة الرابعة، أنه عالم ينتهي بالهلاك حربا؛ ذلك أن مطلب التسيد لا يتعلق بأفراد مخصوصين أو هيئات مخصوصة، وإنما يتعلق بجميع الأفراد وجميع الهيئات، ولا أن هذ المطلب له حد ينبغي أن لا يتعداه؛ كما أن وسائل النزاع التي يتخذها هؤلاء الأفراد والهيئات لا تخص مجموعة محددة من الآليات، وإنما تشمل جميع الطرائق المتاحة، ولا أن لها قدرا ينبغي أن لا تتخطاه، إذ أنه بالإمكان دائما تبريرها بالرجوع إلى المصالح؛ وما دام التسيد هو الغاية والنزاع هو وسيلة كل فرد وهيئة إليه، فلا بد أن يلقى هذا العالم نهايته بحرب؛ وهذه الحرب إما أن تكون حربا منهكة، إذ تكثر النزاعات في كل بقاع العالم

ويتداعى بعضها إلى بعض وتتسلسل إلى أن يهلك الجميع؛ وإما أن تكون حربا مدمرة لا تبقي ولا تذر يتولاها أسفه وأجهل المتسيدين، لا سيما وأن نصيبهم من التسيد أضحى يربو على نصيب المنسوبين إلى العقل والعلم.

أما «العالم الهابيلي»، فينضبط بالقانونين التاليين:

أحدهما، **قانون عدم الإحاطة**؛ صيغة هذا القانون هي: «**ليس كل شيء سياسيا**» أو قل «**ليس كل شيء سياديا**»؛ والمقصود أن هناك بعض الأشياء التي لا تقبل التسيد عليها، سواء كانت روحية أو مادّية؛ فإن كانت روحية، فلأن الأصل في الروح أن لا يقع عليها التسيُّد؛ وإن كانت مادية، فلأنها أُلبِست لباسا روحيا.

والثاني، **قانون عدم الشمول**؛ صيغة هذا القانون الثاني هي: «**ليس كل واحد سياسيا**» أو قل «**ليس كل واحد سياديا**»؛ والمقصود هو أن هناك بعض الأفراد الذين لا يقبلون أن يتسيّدوا على غيرهم، سواء كان هذا الغير قريبا أو بعيدا؛ فإن كان قريبا، فلأن الأصل في القرب رفع التسيد عن القريب، وإن كان بعيدا، فلأن البعيد قد يُقرَّب عاجلا أو آجلا.

وإذا نحن تأمَّلنا الوجود في «العالم الهابيلي»، وجدنا أنه يتصف بالصفات الآتية:

أولاها، أنه عالم لا يُسيطر فيه التسيد أو قل التسلط السياسي؛ فمن شاء أن يسلك طريق التسيد، فله ذلك؛ ومن شاء أن لا يسلكها، فله ذلك هو الآخَر؛ ولا يُحمل أحد على طلب التسيد بصورة أو أخرى، بدعوى أن تمام التحقق بالمواطنة يقتضي هذا الطلب أو الإعانة عليه كما هو الأمر في «العالم القابيلي»؛ ومن تَسيَّد، فلا يتسيَّد على كل شيء؛ وهذا يعنى أن التسيد ـ أو التسيّس ـ في هذا العالم عبارة عن خيار متروك للفرد وحده كما أن الخيار في العمل متروك له؛ فيغدو التسيد عملا كسائر الأعمال الأخرى، وتترتب عليه ما يترتب عليها من الواجبات، ولا يكون التنازع عليه إلا على قدر التنازع الذي يكون عليها، ولا تكون الدعوة إليه إلا على قدر الدعوة إليها؛ فكما أنه لا يجوز، على سبيل المثال، أن ينقسم المجتمع الواحد بأسره إلى هيئات شُرطية، كل واحدة لها برنامجها الشرطي وآلياتها الأمنية، متصارعةً على الفوز بالولاية الأمنية، فكذلك لا يجوز أن ينقسم إلى هيئات سياسية، كل واحدة لها برنامجها السياسي وآلياتها التدبيرية، متصارعة على الفوز بالولاية التدبيرية.

والصفة الثانية، أنه عالَم لو خُيِّر فيه الفرد بين التسيد وعدمه، لاختار عدم التسيد، إذ لا يختاره إلا إذا دعته إلى ذلك ظروف قاهرة كما تدعو الحاجة صاحبها إلى قضائها؛

إذ أن ترك التسيد مقدَّم فيه على طلبه، بل الغالب على أفراد هذا العالم الفرار من التسيد، نظرا لأن حدة شعورهم بجليل المسؤوليات التي يورِّثها التسيد تدعوهم إلى التهرب منه، على عكس ما يزعمه أهل «العالم القابيلي» من أن الشعور القوي بالمسؤولية هو الذي يجعلهم يقبلون عليه، إذ لا يُقبِل على التسيد إلا من استخف بتبعاته، حتى ولو اعتقد خلاف ذلك، لأن شهوة التسيد نافذة في أغوار لاشعوره؛ لذلك، لـمّا كان التسيد، على كل حال، ضروريا للمجتمع في سياق تقسيم العمل، لم يكن تنازع أهل «العالم الهابيلي» على الفوز به، وإنما يكون على الهروب منه في صورتين: إحداهما، **الامتناع عن التسيد**؛ فقد تُمارَس على بعض الأفراد الضغوط لمزاولته لحاجة المجتمع إليهم، فيعترضون على هذه الضغوط أو تتفاوت أدلَّتهم في قوة الإقناع بأحقيتهم في هذا الامتناع؛ والثانية، **الخروج من التسيد**؛ فمن دخل فيه، لا يلبث أن يجد أنه بلاء لا يقدر على الصبر عليه طويلا، لأنه لا يزيد مع مرّ الأيام إلا اشتدادا، فيتعجّل الخروج من تسيّده، مقدِّما الأدلة على حقه في هذا الخروج.

والصفة الثالثة، أنه عالَم لا ينطوي إلا على أدنى أسباب العنف؛ لا يخفى أن السبب الرئيس للعنف هو حب التملك، والتسيد هو صورة فاحشة للتملك، ولا أفحش منه إلا التربّب؛ فإذا كان هناك من نزاع عند أهل «العالم

الهابيلي»، فالأصل فيه أنه نزاع على عدم التسيد؛ إذ كل واحد يريد أن يتحمَّل غيرُه تبعات التسيّد، فيعترض على ما يُنسب إليه هو من القدرة على هذا التحمُّل، حتى لا يوكل إليه أو يُقبَل عذره في إعفائه إن سبق إيكاله إليه؛ وواضح أن هذا الضرب من النزاع ليس نزاعا على تحصيل الـمِلك، وإنما هو نزاع على تركه، فيبعد أن يُفضي إلى العنف؛ ولا يصار إلى القول بوجود النزاع على التسيد في هذا العالم إلا بدليل، وهذا الدليل هو الفئة المحدودة التي اختارت طريق التسلط السياسي؛ ومع ذلك، يبقى أن النزاع بين أفرادها يختلف عن النزاع الحاصل في «العالم القابيلي»، شدة وأثرا، إذ أن «الهابيلي» لا ينازع على التسيد باعتباره امتيازا سياسيا، وإنما باعتباره عملا كسائر الأعمال، فلا يتعدى نزاعُه عليه النزاع الحاصل في هذه الأعمال؛ ولا يمكن أن يؤدي إلى العنف إلا كما يؤدي إليه هذا النزاع الأخير، إذ لا يكون له أثر إلا كأثر الجناية أو الجنحة المدنية، في حين أن «القابيلي» ينازع على التسيد، باعتباره امتيازا سياسيا، فيغلو فيه غلوُّ التسيد في التملُّك، حتى إذا لم يتوصل إليه أو مُنِع منه، بدأ باللجوء إلى العنف اللفظي، عاملا على خَلْق الأجواء التي تهيئ للعنف المادي.

ومن المفاهيم الفكرية المحورية التي اعتمدتها في بناء هذا التصور لعالم أخلاقي مثالي مفهوم «الملكوت»؛ فمعلوم

أن هذا المفهوم ورد ذكره في القرآن الكريم مرتين في سياق الحث على ممارسة النظر[1]، كما هو معلوم أن الفلسفة ما هي إلا نظر؛ وقد أفدت من هذا المفهوم كثيرا في بناء الفلسفة الائتمانية التي لا تفصل، في عالم الاعتقاد، بين «عمق التدين» و«عمق التفلسف»، ولا، في عالم الاشتغال، بين «الوجود بين الخلق» و«الوجود عند الحق»؛ وعلى الرغم من الصلة الوثيقة بين النظر والملكوت، لم يُلْقِ المشتغلون بالفلسفة من أهل اللسان العربي إلى مفهوم «الملكوت» بالا، إذ كانوا ولا يزالون لا يفكرون إلا بما نقلوه حرفا بحرف عن أهل اللغات الأخرى، محجوبين كليا عن واسع إمكانات الفكر الموجودة في لغتهم وثقافتهم الإسلامية؛ وقد يستنكر بعضهم استعمالي لهذا المفهوم، ظنا منهم بأنى أقحم في الفكر الفلسفي ما ليس منه، إذ يقترن هذا المفهوم في أذهانهم بـ«عالم الغيب» أو بـ«عالم الآخِرة»؛ والحال أنه ليس في الفكر الفلسفي مفهوم تأملي أقرب إلى ماهية التفلسف من «النظر الملكوتي»، وإيضاح ذلك من الوجوه الآتية:

---

(١) ﴿كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾، سورة **الأنعام**، الآية ٧٥؛ ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾، سورة **الأعراف**، الآية ١٨٥.

أ. أن النظر لا يكون فلسفيا حقا، حتى ينفذ إلى ما وراء الظاهر، طالبا الظفر فيه بأسباب الظاهر، وإلا كان مجرد نظر عادي؛ والنظر الملكوتى مِثْلُه، إذ يجاوز النظر الـمُلكي الذي هو النظر في العالم الظاهر إلى ما وراءه، طالبا الوقوف على أسرار هذا العالم الظاهر.

ب. أن فئة من كبار الفلاسفة، على الأقل، ادّعت وجود عوالم أخرى غير العالم الظاهر، بدءا بـ«أفلاطون» اليوناني الذي يقول بوجود «عالم المثال» وانتهاء بـ«ميرلو بونتي» الفرنسي(٢) الذي يقول بوجود عالم غير مرئي لولاه ما حصَلت رؤية العالم المرئي، مرورا بـ«كانط» الذي يقول بوجود «عالم الأشياء في ذاتها» بالنسبة للمعرفة، وبوجود «مملكة الغايات» بالنسبة للعمل؛ بل حتى أولئك الذين لم يقولوا بالوجود الحقيقي لهذه العوالم غير المنظورة، قالوا بالوجود الوهمي لعوالم أخرى، تقريرا منهم بأنها فرضيات ينبغي الأخذ بها لفهم العالم الماثِل للعيان كما هي فرضيات الفيزياء أو نظرية العوالم الممكنة في المنطق؛ وعالمُ الملكوت أو العالم الملكوتي ينزل منزلة أحد العوالم الحقيقية التي بَنَت عليها هذه الفئة من المفكرين نظرياتها وفرضياتها، طلبا للوصول إلى الحقيقة.

---

(٢) Maurice MERLEAU- PONTY (1908-1961)

ج. أن هؤلاء الفلاسفة قصدوا أن تكون هذه العوالم المتصوَّرة، حقيقية كانت أو وهمية، ذات خصائص موغلة في التجريد العقلي، حتى لا نكاد نجد شبَها بينها وبين الصفات التي يتحدد بها العالم الظاهر ولو أنها تُصوِّرت، في الأصل، من أجل تفسير هذه الصفات الظاهرة؛ وهذا يعني أنهم يطلبون عوالم بقوانين أخرى غير قانون العالم الظاهر كأن هذا العالم لا يفسَّر إلا بما يخالف ظاهره، لأنه لو لم يكن يخالفه، لكنا نراه كما نراه، بل لكان هو هو؛ وليس في العوالم الممكنة عالم يستجيب لهذا المقصد الفلسفي الخاص استجابة عالم الملكوت له، لأنه يبلغ بهذا المقصد نهايته، وهذه النهاية هي أن يتصف بضد ما يتصف به عالم الـمُلك، إذ عالم الـمُلك عالم حسي، بينما عالم الملكوت عالم روحي، فيلزم أن الملكوتي أقدر على التفلسف من غيره ممن تعلقوا بعوالم أخرى من اختراعهم.

د. أن هناك حقيقة لا ينكرها إلا متفلسف يَرُدّ الفلسفة إلى العلم ويردّ العلم إلى الفيزياء، وهي «أنه ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن»؛ وهذا الباطن إما أن يكون قريبا، بحيث يمكن الوصول إليه؛ وما أن يتم الوصول إليه، حتى يتبيَّن أنه ظاهر وأن الباطن ما دونه؛ وإما أنه باطن بعيد لا يمكن الوصول إليه، فيُعتبر الكاشِفَ لِسرّ ما ظهر، فيجدُّ الفيلسوف في طلبه؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون

لهذا العالم ظاهر هو ما نشهده وله باطن وهو ما لا نشهد منه، فيُعدّ غيبا، أي أن **العالم المشهود، في طيه غيب منشود**؛ وإذا كان عالم الـمُلك هو هذا العالم المشهود، فإن العالم الملكوتي إنما هو باطنه، فيصح أن نقول **إن عالم الـمُلك هو ظاهر عالم الملكوت، وإن عالم الملكوت هو باطن عالم الـمُلك**؛ وهذا يعني أنهما حقيقة وجودية واحدة ظاهرها عالم الـمُلك وباطنها هو عالم الملكوت أو، إن شئتَ قلتَ، **إن العالم ظاهره المُلك وباطنه الملكوت.**

هـ. أن الفلاسفة اعتبروا ظاهر العالم هو عالم «الأسباب»، واعتبروا باطنه هو عالم «الأسرار» التي تفسر هذه الأسباب، انتظاما واطرادا واتجاها؛ فلكل سببٍ سرّه أو أسراره متى كشفت، فُك لُغزه وتبيَّن أمره؛ ولما كان عالم الـمُلك عبارة عن «عالم الأسباب»، لزم أن يكون عالم الملكوت هو، بالذات، «عالم الأسرار» التي تفسّر وجود هذه الأسباب الظاهرة والتي ما فتئ هؤلاء الفلاسفة يطلبونها، كل واحد على شاكلته.

و. اختلف الفلاسفة في القوة الإداركية التي يُتوّصل بها إلي إدراك باطن العالم أو **أسراره**؛ فقد نحصي لديهم ثلاثة مواقف أساسية؛ فبعضهم جعل هذه القوة هي نفس العقل الذي يُتوصل به إلى معرفة ظاهر العالم أو أسبابه؛ وبعضهم جعل العقل رتبتين: رتبة عقلية خاصة بإدراك الظاهر، ورتبة

عقلية أعلى منها خاصة بإدراك الباطن؛ وبعضهم افترض وجود قوتين إدراكيتين مختلفين: إحداهما عقلية تختص بإدراك الظاهر والأخرى وجدانية تختص بإدراك الباطن؛ أما الفلسفة الائتمانية، فإنها تجمع بين هذه المواقف الثلاثة من غير أن تقصد إلى التوفيق بينها، وإنما انطلاقا من مسلماتها المستقلة عنها؛ إذ تتفق مع الموقف الأول في القول بـ«وحدة العقل»، إلا أنها تعتبر «القلب» هو مصدر كل إدراك، كائنا ما كان، فهي إذن تقول بـ«وحدة القلب»، و«وحدة القلب» تلزم عنها «وحدة العقل»، ما دام العقل، بمنظورها، هو الفعل المميز للقلب؛ وتتفق مع الموقف الثاني، إذ تجعل العقل الذي هو الفعل القلبي عبارة عن مراتب عقلية متفاوتة؛ كما تتفق مع الموقف الثالث، إذ أن للقلب، بحسبها، اتصالا بالنفس والروح، فيلزم أن تكون هناك أفعال عقلية نفسية وأفعال عقلية روحية، وبالتالي أن تكون النفس والروح عبارة عن قوتين إدراكيتين مختلفتين؛ لذلك، فإنها تجعل من «النفس» القوةَ الإدراكية التي يُتوصَّل بها إلى إدراك ظاهر العالم أو أسبابه، أي عالم المُلك، ومن «الروح» القوة الإدراكية التي يُتوصَّل بها إلى إدراك باطن العالم أو أسراره، أي عالم الملكوت، كما تجعل للقوة الإدراكية النفسية حركة أو سيْرا أفقيا خصَّته باسم «الإسراء» أو «السريان»، وللقوة الإدراكية الروحية حركة أو سيرا عموديا خصَّته باسم «العروج»؛ وبفضل هذا التأليف

بين هذه العناصر الأربعة: «القلب» و«العقل» و«النفس» و«الروح»، تنفتح للفلسفة الائتمانية أبواب في التفلسف لا تنفتح للفلسفات التي كانت هذه مواقفها.

وإذا ثبت أن عالم الملكوت ليس إلا عالم المُلك، منظورا إليها من حيث باطنه، وأن عالم المُلك ليس إلا عالم الملكوت، منظورا إليه من حيث ظاهره، فقد لزم أن يكون المراد به غير المراد بـ«العالم الآخَر»، أي عالَم الحياة الآجلة؛ وغير المراد بـ«عالم الغيب»، إذ أن عالم الغيب أعم، فهو يشمل كل ما ليس بمشهود، كائنا ما كان العالم، مُلكيا أو ملكوتيا أو أخرويا.

أما عن محتوى هذا الكتاب، فيتضمن قسمين اثنين: أحدهما حوار مطوَّل عن العنف؛ والثاني دراسة عن الحوار؛ أما الحوار المطوَّل فقد أجرته معي «المؤسسة العربية للفكر والإبداع»، ممثّلة في مديرها الأستاذ عبد العزيز القاسم، وشريكه الأستاذ سليمان الصيخان؛ وقد دار على الصورة التي اتخذها العنف في المجال الإسلامي والعربي، وركزتُ فيه على شخصية العنيف، نفسية وفكرا وسلوكا، ولم أتطرق لأسباب العنف الخارجة عن ذات العنيف إلا عرَضا، وذلك لاعتبارين، أحدهما أن تناول شخصية العنيف في الكتابة العربية تكاد تكون منعدمة؛ والثاني أن هذه الكتابة التي يطغى عليها الهم السياسي والهاجس الإعلامي تتناول

بالخصوص الأسباب الداخلية والخارجية التي أوجدت ظاهرة العنف في المجتمع الإسلامي، لا سيما الأسباب السياسية منها؛ ولما كنت فد فصَّلت هذه الأسباب الأخيرة في كتاب **روح الدين**، فقد أغناني ذلك عن إعادة الكلام فيها في هذا الحوار، فليطلبها هناك القارئ الذي يهمُّه أن يعرف رأيي فيها؛ والخاصية الأساسية التي تـُميز هذا الحوار الفلسفي هى أنه عبارة عن تطبيق دقيق لفلسفتي الائتمانية على موضوع العنف، بحيث يجد القارئ نفسه أمام مفاهيم وأحكام فلسفية لها أصول في النصوص الدينية المؤسِّسة كما يجد نفسه أمام أساليب تعبيرية تستثمر إمكانات البيان العربي.

وأما الدراسة عن الحوار، فقد خصصتها لنظرية أحد كبار فلاسفة الأخلاق الفرنسيين من أصل ليتواني، وهو «إيمانوئيل ليفيناس»، في علاقة الحوار بالمسؤولية عن الآخر المعرَّض للعنف، مقارنا بينها وبين نظريتي في الأمانة، وموضحا كيف أن النظريتين ولو أنهما تبدوان متقاربتين في ظاهر مفاهيمهما، يتعارضان في نتائجهما إلى حد التناقض؛ وما ذاك إلا لأن نظرية المسؤولية عند «ليفيناس» تغطّي أصلها الديني التوراتي بلباس العقلانية المجردة، خضوعا لسلطان العلمانية في مجتمعه، بينما نظرية الأمانة لا ترى حاجة إلى التستر على أصلها الديني القرآني، بل تُبرزه

كأوضح ما يكون البروز، لأنها مؤسَّسة على تصوّر واسع للعقلانية يستوعب فوائد العقلانية المجرَّدة ويتجاوزها إلى الانبناء على العقلانية القرآنية، فضلا عن أنها لا ترى في العلمانية إلا باطلا أُلبس لباس الحق.

«وما توفيقي إلا بالله، عليه توكَّلت، وإليه أنيب».

الاثنين ١٢ ربيع الأول ١٤٣٨

موافق ١٢ دجنبر ٢٠١٦

طه عبد الرحمن

القسم الأول

واقع العنف

كيف نفهمه؟ وكيف نرفعه؟

• **إبداع**: أستاذَنا الجليل، نشكركم على قبولكم تخصيصَ «المؤسسة العربية للفكر والإبداع» بحوار يدور على موضوع بات يشغل بقوة الرأي العام العالمي، ألا وهو مسألة العنف! فلقد أثريْتُم الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة بإنتاج غزير تَميَّز بأوصاف إبداعية لا ينكرها إلا مكابر، ونهجتم فيه نهج الاستقلال بتوجهكم الفكري عن باقي ما تتلقّفه الساحة الفكرية العربية والإسلامية من تيارات فكرية ومذاهب فلسفية تفتّقت عنها قرائح المفكرين والفلاسفة في العالم الغربي؛ وقد أطلقتم على هذا التوجه الفكري الذي تحددت معالمه في كتبكم الأربعة الأخيرة: **روح الدين** و**بؤس الدهرانية** و**شرود ما بعد الدهرانية** و**دين الحياء** اسم «**الفلسفة الائتمانية**» أو اسم «**النظر الائتماني**»؛ غير أن البعض قد يعتقد أن هذا الاستقلال الفكري يجعل «الائتمانية» تنأى بنفسها عن الموضوعات والإشكالات والنظريات المعاصرة التي يشتغل بها الآخرون، فتَحرِم نفسها من الاستفادة من عطاءاتهم وإبداعاتهم في مجال الفكر؛ فهل لكم، أستاذَنا، أن تُمهدوا لحوارنا عن العنف

بتعريف القارئ ببعض الجوانب التي تربط فكركم الائتماني بهموم الفكر المعاصر.

❖ **طه**: يسرّني أن تُجري مؤسَّستكم الموقرة، وقد أخذَتْ على عاتقها أن تُسهم في النهوض بالإبداع الفكري، هذا الحوار الخاص معي، لا سيما وأن موضوعه همّني منذ صدور كتابي: **العمل الديني وتجديد العقل**، سنة ١٩٨٧؛ فقد حذَّرت، في مقدمته، من احتمال تراجع «الصحوة الإسلامية» بسبب الأخطاء التي تقع فيها، مستعجلةً الوصول إلى السلطة؛ وها نحن نرى اليوم أن هذه «الصحوة» شابها من الأخطاء ما أخرج بعض أهلها إلى «القسوة» و«ممارسة العنف».

أما عن علاقة «الائتمانية» بالفكر العالمي، منهجا ومضمونا، فلا تَخفَى إلا على من يأبى أن تكون للثقافة العربية والإسلامية خصوصيتها الإبداعية، جاعلا حقَّ الإبداع حكرا على الثقافة الغربية، إما تنقيصا من قدرة العربي أو المسلم على الإنتاج، بحجة قصور لغته أو جمود دينه، وإما تشبُّعا **بروح** ثقافة الآخرين، فضلا عن منتجاتهم الفكرية، حتى إنه لم يَعُد بوسعه أن يتصوَّر إمكان الإبداع في مجال الفكر بغير الطريق الذي أبدع به هؤلاء فكرهم؛ ذلك أني قطعت قسطا وافرا من عمري، مستكشفا الآليات الإنتاجية التي توسَّل بها الفكر الفلسفي في إبداعاته، فحصَّلتُ منها ما

جعلني قادرا على أن أتوسَّل بها بدوري في إنتاجي؛ ومعلوم أن الآليات تشترك العقول جميعا في انتهاجها.

أما عن صلة المضمون الائتماني بالفكر المعاصر، فأكثر من أن أحصي مظاهرها هاهنا؛ وحسبي أن أذكر بعض الجوانب التي تتصل بمسألة العنف التي تشغلنا:

أولها، أن الفكر الائتماني **فكر أخلاقي**، ومفهوم «الأخلاق» فيه أوسع من مفهومها في الفلسفة المعاصرة؛ فإذا كانت هذه الفلسفة تنظر إلى الأخلاق على أنها تتعلق بجزء من أفعال الإنسان، فإن الفكر الائتماني يجعلها تشمل جميع هذه الأفعال بدون استثناء، معترضا على التضييق الفلسفي للأخلاق، ومرتقيا بها إلى رتبة العنصر المحدِّد للماهية الإنسانية؛ وواضح أن الفكر المجاوز لغيره مشارك له فيما لا يجاوزه فيه؛ لذلك، يَعتبر الفكر الائتماني «العنفَ» وصفا أخلاقيا يخصّ الإنسان، ولا يقوم بالحيوان على توحّشه، ولا بالطبيعة، على قوتها التدميرية، لأن ذا العنف يُدرك أن إتيانه لعمله تصرُّف مؤذ، مؤثرا إتيانه على تركه.

والجانب الثاني، أنه لما كان الفكر الائتماني يسلِّم بـ«عالمية» الإسلام، فقد تقرر فيه بأن الأصل في الحقائق والقيم الإسلامية أنها لا تتعلق بأمة بعينها، وإنما تتعلق بأمم الأرض كلها، ولا يصار إلى اعتبارها متعلقة بأمة مخصوصة إلا بدليل؛ وبناء على هذا الأصل، فإن الفكر الائتماني

يجتهد في إبراز الجوانب التي تشترك فيها البشرية جمعاء من هذه الحقائق والقيم الإسلامية؛ ومن ثَمَّ، فإنه يَردّ وجود العنف إلى الحدث الفاصل في تاريخ الإنسانية، والذي أخبرت به الأديان السماوية، وهو «قتل قابيل لأخيه هابيل»؛ وحتى العقائد غير السماوية نجد فيها نظائر لهذا الحدث الأول كما في أساطير الأولين التي يبحث فيها «التحليل النفسي» و«علم الإنسان»[١] و«علم الأقوام»[٢]؛ فالعنف، بالنسبة للفكر الائتماني، هو من هذا القتل الأول؛ وبقدر ما نتأمل هذا القتل، واقعةً وكيفية وعاقبة، نقف على حقيقة العنف؛ ومن أبرز عناصر هذه الحقيقة أن العنف يؤذي من لا ينبغي إيذاؤه، فيكون تعدِّيا لحدّ من الحدود، أي أن العنيف يكون **ظالما**؛ كما أن من هذه العناصر أن العنيف يعمى عن مآلات عمله، بالنسبة لضحيته كما بالنسبة لمصيره، فيكون **جاهلا**.

والجانب الثالث، أنه لما كان الفكر الائتماني يسلِّم بـ«خاتمية» الإسلام، فقد تقرر فيه بأن الأصل في الحقائق والقيم الإسلامية أنها لا تصدق في زمن بعينه، وإنما تصدق في الأزمنة كلها إلى حين نهاية الدهر، ولا يصار إلى

---

(١) أو علم الإناسة، ومقابله: Anthropology.

(٢) المقابل: Ethnology.

اعتبارها صادقة في زمن مخصوص إلا بدليل؛ وبناء على هذا الأصل الثاني، فإن الفكر الائتماني يجتهد في أن يبرز الجوانب الثابتة والراسخة التي تنطوي عليها هذه الحقائق والقيم الإسلامية؛ ومن ثم، فإنه يعتبر أن التصدي للعنف باق في الناس إلى نهاية الدهر، لأن الاجتماع الإنساني لا يستقيم إلا بدوام هذا التصدي.

● **إبداع**: لقد أتيتم على ذكر أوصاف للعنف، وهي: «الإيذاء» و«الظلم» و«الجهل»، فهل يمكن أن نعتبر أن هذه الأوصاف تُحيط بمدلول العنف؟

❖ **طه**: الملاحظ أن لفظ «العنف»، وإن كان في معناه اللغوي الأصلي يضادّ «الرفق»، فإن نطاق استعماله اتسع إلى حد كبير، وزاد في اتساعه تناولُ النظريات القانونية والسياسية والاجتماعية والتاريخية له بالتحليل والتنظير، فضلا عن حرص وسائل الإعلام المختلفة على تعقُّب مظاهر العنف في كل مكان من العالم، مع إخراجها بما يلائم مصالحها الادعائية المتقلبة؛ فأُطلِقَ هذا اللفظ على استعمال القوة من أي جانب كان، فصار العنف أشكالا كادت لا تنعدّ وأقدارا كادت لا تنحدّ، حتى قيل: «العنف الرفيق» كما يُمكن أن يقال: «الرفق العنيف»؛ فإذا اتصف الشيء بضده، استوى أن يقع موقع الموصوف وأن يقع موقع الصفة؛ وفي هذا الوضع الاستعمالي للعنف الذي يُفضى إلى ابتذاله، لم

يَعُد بالإمكان وضع تعريف له، لأن العناصر التي تندرج فيه كادت أن تكون لا متناهية؛ ومتى صارت العناصر بهذا القدر غير المنضبط، تعذَّر إيجاد وصف جامع لها؛ إذ أن تصوُّر اللفظ لا يتحدد إلا إذا انضبط ماصَدَقُه.

وقد انزعج بعض المنظرين من حالة اللاتعريف التي أضحى عليها «العنف»، فعمدوا إلى تمييز أصناف مختلفة منه بحسب مجالاته؛ فمثلا، هناك «العنف الديني» و«العنف القانوني» و«العنف السياسي» و«العنف الاجتماعي»؛ وأشهر هذه التصنيفات هو: «العنف المشروع» و«العنف غير المشروع»، غير أن هذا التصنيف بين عنف مشروع ـ أو معقول أو مقبول ـ وبين عنف آخر غير مشروع ـ أو غير معقول أو غير مقبول ـ يرِد عليه الاعتراضان التاليان:

أحدهما، أن العنف مظهر من مظاهر الشر، فلا يليق أن توصف به أنواع الإيذاء المستحَق الذي تُنزِله المؤسسات القانونية والقضائية المعنية ببعض الأفراد الذين ثبتت عليهم جنايات محددة؛ ولا يقال إن هذه الأشكال من الإيذاء إنما هي نوع من الشر، لأننا نقول إن الشر الذي يُميز العنف هو «**شر أخلاقي**» يضر بكرامة الإنسان؛ أما الشر الذي يُميز هذه الأشكال القانونية هو، في حق الذي أوذي، من جنس الشر الطبيعي الذي ينضبط بالسنن الكونية، والذي نعبر عنه بـ«المصيبة» كالموت أو «البلاء» كالمرض؛ فهذا الشر لا يحط من كرامة الإنسان كما يحطها الشر الأخلاقي، بل قد

يرتقي بها، وإلا فإنه يحفظها، إذ يَنزِل منزلة العمل الذي يُصلِح الإنسان.

والاعتراض الثاني، أن الإسلام وصفَ هذا الإيذاء المستحَق بنقيض ما يوصف به العنف؛ إذ اعتبر أن في طيه حياةَ الناس، بحيث يكون عبارة عن «الإيذاء المُحيي»، بينما العنف ليس فيه إلا الموت، فالعنف لا يكون إلا إيذاء مميتا؛ وقد عبَّر القرآن الكريم عن هذا الإيذاء المستحَق بلفظ «القصاص» بمعنى العقوبة المماثلة للجناية؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا يصح أن ننعت «القصاص» الذي في ضمنه رحمة بالعنف الذي هو شر كله.

١. الفرق بين القوة والعنف

● **إبداع**: قولكم هذا يعارِض الدعوى التي قال بها عالم الاجتماع الألماني الشهير «ماكس فيبر» في كتابه: **العالِم والسياسي** والتي أضحت مسلَّمةً في الفلسفة السياسية وفلسفة القانون لا يكاد يردُّها أحد؛ وهذه الدعوى هي «أن الدولة بوصفها تجمعا سياسيا يحقّ لها الاستئثار بالاستعمال المشروع للعنف على أرضها».

❖ **طه**: لا شك أن ما أذهب إليه يخالف مضمون هذه الدعوى المنتشرة؛ وأرى أن الأمر يحتاج إلى مزيد بيان من وجوه:

أولها، إذا كان المراد بلفظ «Gewaltsamkeit» (أي «العنف») الذي استعمله «ماكس فيبر» هو مجرد «القوة»، فما كان أجدر به من أن يستغني عنه بلفظ «القوة»، ذلك لأن لفظ «العنف» يحمل معنى مقدوحا فيه قدحا أخلاقيا، حتى ولو أضيف إليه وصف «المشروعية»، بينما لفظ «القوة» لا يحمل هذا المعنى، بل قد يحمل معنى إيجابيا ومحمودا، فالقوة دليل على شرف الرتبة؛ فيلزم أن تُحمَل كلمة «Gewaltsamkeit» التي استعملها «فيبر» على وجه المجاز والتوسع، وإلا كان قولنا: «العنف المشروع» بمنزلة القول: «الشر المشروع»؛ والمقصود بـ«الشر» هنا «الشر الأخلاقي»، فيكون هذا القول قولا متناقضا كما إذا قيل: «الشر الذي ليس بشر».

والوجه الثاني، أن نسبة العنف إلى الدولة يفضي إلى تشريع العنف؛ ذلك أن الدولة الحديثة ليست كيانا معصوما، فاستخدامُها للقوة في إقامة العدل أو ضبط الأمن أو حفظ النظام قد يقع في انتهاك حقوق الأفراد؛ ولئن كان الرأي العام فيها يبادر إلى تقويم هذا الاعوجاج ووضع حدود لهذا الاستخدام، فإنه يبقى أن مشروعية الاستئثار بالعنف لا تسقُط عن الدولة في لحظة انتهاكها لهذه الحقوق، بحيث تنتقل هذه المشروعية إلى عنفها الذي انتهكت به هذه الحقوق؛ وهكذا، تصير، بموجب هذا العنف، دولة ظالمة،

لأن اجتماع الظلم والعدل فيها يوجب ترجيح كفة الظلم.

والوجه الثالث، أن اللبس الذي يكتنف كلمة «العنف» عند «فيبر» قد يكون ذريعة لغايتين متعارضتين: إحداهما غاية «فوضوية»، ذلك أن المعنى الحقيقي لهذه الكلمة يخدم غرض «الفوضويين»[3] الذين يرون في قوة الدولة ممارسة للعنف الصريح على الأفراد والجماعات؛ والثانية غاية «تسلّطية»، ذلك أن المعنى المجازي يخدم غرض «السلطويين»[4] الذين يرون في قوة الدولة ممارسة لكامل سلطتها في الاستحواذ على المجتمع وحمل المواطنين على الطاعة.

وبهذا، يتبين أن استعمال لفظ «العنف» في حق الدولة ضرره أكبر من نفعه؛ وعندي أن سلطة الدولة تكون «قوة»[5] متى لزمت صراط العدل، وتكون «عنفا» متى حادت عنه؛ وحينئذ، يجوز أن نقول: «عنف الدولة» في مقابل «قوة

---

(٣) المقابل: Anarchists.

(٤) المقابل: Authoritarians.

(٥) تدبر الآية الكريمة: **﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾**، سورة **الأنفال**، ٦٠.

الدولة»؛ إذ يكون عنفها، إذ ذاك، مظهرا من مظاهر الضعف الذي يعتري سلطتها؛ وواجبها أن تكون هذه السلطة قوة، لا عنفا.

• **إبداع**: يبدو أنكم تجعلون من «الظلم» خاصية أساسية لـ«العنف» في مقابل «العدل» الذي هو خاصية أساسية لـ«القوة»، فهل ما ينطبق على الدولة ينطبق كذلك على الأفراد والجماعات، فنقول: «عنف الفرد» في مقابل «قوة الفرد»، و«عنف الجماعة» في مقابل قوة «الجماعة»؟

❖ **طه**: الواقع أن التقابل بين «القوة» و«العنف» أظهر في حال الأفراد والجماعات منه في حال الدولة، وهو الأصل الذي بَنيتُ عليه نقدي لمقولة «العنف المشروع»، ذلك أن القوة طاقة تحفظ بنية الذات، جامعة لعناصرها ومحققة لماهيتها، بينما العنف اندفاع لا يحفظ بنية الذات، بل يُفسدها، ولا يجمع عناصرها، بل يفرّقها، ولا يحقّق ماهيتها، بل يُدسّيها؛ ثم إن القوة طاقة منضبطة، إذ توافق القوانين وتلتزم بالحدود، بينما العنف اندفاع غير منضبط، إذ يخالف القوانين ويتعدى الحدود؛ ولما كانت القوة بهذه الأوصاف، حفظا وضبطا، أي كانت طاقة «**عاقلة**»، لزم أن تصدر عن عنصر في الذات يسمو على العنصر الذي يصدر عنه العنف الذي لا حفظ معه ولا ضبط فيه، فيكون عبارة عن اندفاع غير عاقل، أي اندفاع «**جاهل**»؛ وهذا العنصر

السامي الذي تصدر عنه القوة هو، بالذات، «**الروح**»؛ فحقيقة القوة أنها **طاقة روحية**، بينما العنف، حقيقته أنه **اندفاع نفسي**، إذ النفس هي وحدها مصدره؛[٦] وكذلك الأمر بالنسبة للجماعة، وهي كيان طبيعي مستقل ككيان الفرد، فإنها تستمد قوتها من الروح التي ورّثها لها تفاعل أرواح أفرادها بعضها ببعض، كما أنها تستمد عنفها من النفس التي ورّثها لها تفاعلُ نفوس أفرادها بعضها مع بعض.

وعلى هذا، فحينما نصف الدولة، وهي كيان صناعي بامتياز، بأن لها قوة، فكأننا ننسب إليها روحا كالروح التي نُفخت في الفرد أو أُيِّدت بها الجماعة؛ فالدولة مطالَبة بأن تفتح كل مداخل الروح عليها، حتى تتحقق بكمال القوة؛ وكذلك، حينما نصفها بأن لها عنفا، فكأننا ننسب إليها نفسا كالنفس التي اكتسبها الفرد أو ورِثتها الجماعة؛ فالدولة مطالَبة بأن تغلق كل مداخل النفس عليها، حتى تجتنب الوقوع في مهالك العنف؛ فيتضح أن تصوُّر الدولة إنما هو متفرّع على تصوُّر الفرد والجماعة، إذ الروح والنفس حقيقتان في الفرد والجماعة، بينما هما مجازان في الدولة.

---

(٦) الروح هي النفخة الإلهية التي حملت الفطرة، أما النفس، فهي ذات الإنسان، لمزيد التفصيل انظر الكتابين: **روح الدين** و**شرود ما بعد الدهرانية**.

٢. العنف جهل وظلم

● **إبداع**: بعد هذا الذي ذكرتموه، يظهر أنكم تحددون العنف بخاصية ثانية، بالإضافة إلى «الظلم»، وهي: «الجهل»؛ ألا يكون إذن قولنا: «**العنف إيذاء ناشئ عن ظلم وجهل**» تعريفا للعنف؟

❖ **طه**: حقا، تجمع هذه الصيغة في تعريف «العنف» ما تفرَّق في محاولات تعريفية أخرى؛ فمعظمهما ركَّز على عنصر «الإيذاء» من جهة أن العنيف يوقع الألم بالمعنوف عليه؛ وأيضا منها ما أبرز عنصر «الظلم» من جهة أن العنيف يخرق القانون وينتهك الحقوق كما في التعريفات التي تأثرت بمفهوم «الحرب العادلة» في مقابل مفهوم «الحرب الظالمة»، وقد كان من أوائل من اشتغل بهذا المفهوم «أوغسطين» و«توماس الأكويني»؛ ومن التعريفات كذلك ما قابل بين «العنف» و«العقل» من جهة أن العنيف يمتنع عن الأخذ بأسباب الاستدلال وعن الدخول في الحوار؛ وقد بنى الفيلسوف الفرنسي «إيريك فييل»(٧) نظريته في العنف على هذا التقابل؛ ومعلوم أن ضد العقل، في التداول العربي، هو الجهل، فيكون هذا النوع الثالث من التعريف، من منظور هذا التداول، قد جعل من العنف مرادفا للجهل، حتى ولو

---

(٧) Eric WEIL.

لم يصرّح بهذا الترادف، واحتمل أن يَرِد في سياقات تَنسُب إلى العنيف نصيبا من المعرفة كما في العنف المخطَّط له، نظرا لأن المعرفة التي لا تحفظ الأخلاق لا تُعدُّ معرفة حقة، بحُكم أن العنف سلوك يتقوَّم خُلُقيا؛ والمتقوّم الخُلُقي لا تناسبه إلا معرفة من جنسه، أي معرفة مسدَّدة بالقيم، لا مجرَّدة منها.

غير أن الصيغة التعريفية السابقة: «العنف إيذاء ناشئ عن ظلم وجهل»، ولو أنها جمعت ما تَفرَّق في غيرها تبقى صيغة مجملة، فتحتاج إلى مزيد التفصيل للظلم والجهل اللذين يتصف بهما العنف.

● **إبداع**: لا بد أن يكون العنف، عندكم، عبارة عن أشنع أنواع الظلم والجهل مادامت "الائتمانية" تقيم الصلة بين «العنف» و«مقتل هابيل»، إذ أن العنف، بالنسبة إليكم، يرِثُ من هذا القتل الأول نصيبا، حتى ولو لم يكن قتلا كما هو حال «التطرف العقدي»، فما الظن إذا كان قتلا كما هو حال «الإرهاب العملي»، فهل لكم أن تزيدونا توضيحا لهذه الصلة التي جعلتم منها ركنا من أركان التفكر في العنف؟

❖ **طه**: إن «التفكُّر» في «مقتل هابيل»، على بعد زمانه ودروس آثاره، لَيفتح لنا آفاقا في فهم طبيعة العنف لا يفتحها لنا «التفكير» في راهن ظروف العنف وأسبابه، على

قرب زمانه وظهور آثاره، وذلك للاعتبارات الآتية:

أولها، أن «مقتْل هابيل» ارتبط بأصل التشريع نفسه[٨]؛ فلعل هذا القتل الأول كان قدرا مقدورا من أجل أن ينزل التشريع، بل من أجل أن يعقِل الإنسان معنى «القانون»، وما يتضمنه من «حدود» ويترتب عليه من «تصرُّفات» و«عواقب»؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد وجب أن يكون العنف، لا مجرَّد جُرم حاصل في نطاق التشريع، وإنما جُرم يأتي على مبدإ التشريع من أساسه، كأنه انقلاب على القانون، وليس مجرد مخالَفة له؛ وهكذا، فكل عنيف يتشبه بـ«قابيل» في اعتبار القانون غير موجود؛ أمَا وأن القانون قد أضحى موجودا، فإنه يسعى إلى إلغائه بالمرة، حتى يُحدث فراغا قانونيا؛ فعالَم العنيف القابيلي عبارة عن عالم يلازمه الفراغ القانوني.

والاعتبار الثاني، أن قتْل النفس الواحدة بغير حق بمثابة قتل النفوس جميعا[٩]؛ والمراد أن القاتل لا ينزع من

---

(٨) المقصود "التشريع المُلكي"، وإلا، فإن النهي عن الأكل من الشجرة عبارة عن تشريع، لأنه تشريع ملكوتي.

(٩) تدبر الآية الكريمة: ﴿**مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ**﴾، سورة **المائدة**، ٣٢.

المقتول روحه فحسب، بل ينزع عنه **لباس الإنسانية** الذي يشترك فيه مع بني آدم كلهم، جاعلا من المقتول مجرّد شيء لا اعتبار له، كأنه ينازع في أصل خَلْقه؛ والحال أن نزع الإنسانية عن المقتول إنما هو نزع لباس الأخلاق الذي حصل به تكريمه على سواه من الكائنات، والذي تجلى بكل وضوح في قول «هابيل» لأخيه: «ما أنا بباسط يدي لأقتلك»، مع وجود يقينه بأن «قابيل» عازم على قتله، إذ انحاز إلى خيار عدم العنف أو قل خيار «اللاعنف»؛ فيلزم أن العنيف، عندما يأتي فعله، إنما يتعاطى تجريد المعنوف عليه من إنسانيته؛ غير أن فعله الشنيع لا يلبث أن ينعكس عليه بإيذاء أسوأ من إيذائه؛ ذلك أنه لا يكاد يباشر نزع لباس الإنسانية عن غيره، حتى ينسلخ، هو نفسه، عن إنسانيته ليتردى، لا إلى درك «البهيمية»، ولا حتى إلى درك «الشيئية»، وإنما إلى درك **«الإبليسية»**؛ فمعلوم أن «إبليس»، وقد اتخذ من الإنسان عدوا، أقسَم أن يغويه وينزع لباسه، فيكون العنيف قد احتذى حذوه وأتى ما أتاه على قدره؛ وهكذا، فكل عنيف يتشبه بـ«إبليس» في نزع لباس الإنسانية عن بني آدم.

والاعتبار الثالث، أن قتل أي نفس بغير حق له نسبةٌ إلى القتل الأول؛ لـمّا كان «قابيل» قد باشر أول قتل، فقد أضحى كل قتل لا حق منسوبا إليه، فيحمل من وزره قسطا

مما يحمله القاتل[١٠]؛ وليس هذا فحسب، بل إن هذا القاتل أضحى، هو نفسه، منسوبا إلى «قابيل»؛ فيجوز، بموجب هذه النسبة، أن يشاركه بعضا من وزره، إذ أنه تولّى **تجديد** عمله في الناس، فالمجدّد كالمحدِث؛ وبناء على هذا، فإن العنيف لا يؤذي معنوفه المباشر فحسب، بل أيضا يجوز أن يؤذى المعنوف الأول، ألا وهو «هابيل»! إذ يحصل هذا الإيذاء من جهتين: إحداهما، أن العنيف يأتي مِثل الجُرم الذي وقع على «هابيل»، متشبّها بقاتله «قابيل»، لا بـ«هابيل» في عدم بسط يده إلى أخيه لقتله؛ والثانية، أنه يريد إحياء القتل في الناس، مثبِّتا سُنّة «قابيل»، لا سنة «هابيل» في الامتناع عن القتل.

وهكذا، بفضل هذه الاعتبارات الائتمانية الثلاثة: «ارتباط القتل الأول بأصل التشريع» و«مُماثلة قتل الواحد بقتل الجميع» و«نسبة كل قتل إلى القتل الأول»، نستطيع أن نتبين طبيعة الظلم الذي يرتكبه العنيف كما نتبين طبيعة الجهل الذي يتصف به؛ أما الظلم، فقد تمثَّل، أساسا، في **انتهاك إنسانية المعنوف عليه، نازعا عنه لباسها**؛ وهذا اللباس، كما وضحت ذلك في مؤلفاتي، إنما هو «لباس القيم الأخلاقية

---

(١٠) تفكر في الحديث الشريف: «لا تقتل نفس ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها، لأنه أول من سنّ القتل»، رواه مسلم.

التي تحملها فطرة الإنسان»، كأن العنيف ينزع من الإنسان فطرته؛ فيكون هذا الظلم قد بلغ في تعدي الحدود غايته، إذ لم يكن إزهاقا للروح التي بها حياة الفرد فقط، بل كان أيضا إهدارا للفطرة التي بها كرامته.

وأما عن الجهل، فقد غاب عن العنيف أن فعلَه يجرِّده من صفته الإنسانية، أي من صفته الأخلاقية، مورّثا إياه بَدَلها صفتين اثنتين: إحداهما، **صفة قابيلية**، إذ أتى مِثْل ما أتى «قابيل»، منتزعا حياة أخيه، حسدا؛ والثانية، **صفة إبليسية**، إذ أتى مِثل ما أتى «إبليس»، منتزعا لباس الإنسان، عداء؛ فيكون جهله قد بلغ في الغفلة غايتها، إذ لم يُدرك قط أنه جمع في شره بين شرين اثنين: أحدهما وصَلَه بـ«قابيل»، والثاني وصَلَه بـ«إبليس».

● **إبداع**: لقد جعلتم الظلم الذي يقترفه العنيف من جنس ما أتاه «قابيل» وما يأتيه «إبليس»؛ فلئن صدَقَ هذا الوصف للظلم على العنف الذي يبطِش ويقتل، فكيف يصدق على العنف الذي لا يَقتل، ولا يبطِش؟

❖ **طه**: حقا، هناك مراتب مختلفة في العنف، فالضرب ليس كالقتل، بل قد يرى البعض أن هناك فرقا بين «التطرف» و«الإرهاب»؛ إذ يبدو أن الأول عنفُه عنف القول، بينما الثاني عنفه عنف الفعل، وأن القول، مهما عظُم شره، لا يبلغ رتبة الشر الذي ينتج عن الفعل؛ يصح هذا الرأي لو أن المعيار

الذي نحتكم إليه هو الظاهر المادي أو المظهر الحسي، أما وأن الائتمانية تحتكم إلى القيم الأخلاقية والمعاني الروحية، فإن هذا الرأي لا يصح، وبيان ذلك كما يلي:

أ. أن المعيار الائتماني يعتبر القول، لا مجرد لفظ أو صوت، بل عملا تغييريا مَثَلُه مَثل الفعل، فيلزم أن يكون التطرف القولي ـ كما هو تطرُّف أولئك الذين أطلقوا حملاتهم المسعورة على الدين الإسلامي، طعنا في عقيدته واستسخارا من رسوله، وتشويها لتاريخه ـ بمنزلة الإرهاب الفعلي؛ غير أن هؤلاء المتطرّفين، على فرض أن نواياهم صادقة، يزعمون أنهم لا يمارسون إلا حريتهم في التعبير، وأن التعبير لا عنف معه؛ وما ذاك إلا لوقوعهم تحت سلطان الحس الذي يجعلهم لا يعتبرون إلا العنف المادي، بسبب نبذهم لكل ما هو روحي.

ب. أن المعيار الائتماني يُسوّى بين العمل الظاهر والعمل الباطن في الحكم، إذ الحكم عليهما يتحدد بحسب التزامهما بالقيم الأخلاقية، لا بحسب آثارهما المادية أو تجلياتهما الخارجية، فيستوي القول باعتباره صورةً لعمل باطن والفعلُ باعتباره صورةً لعمل ظاهر؛ فلا تبقى إلا الأعمال محلا للاعتبار والتقويم؛ من هنا، يجوز أن يكون العمل باللسان الذي يتعاطاه المتطرف في قوة العمل باليد الذي يتعاطاه الإرهابي، بل يجوز أن يتعداه، فيكون شرا منه شأن التشنيع

على الرسول ﷺ، إذ أنه بُعِث للناس كافة، **محييا قلوبهم**، ولا نزاع في أن «إحياء القلب»، وهو عمل باطن، أعظم من «إحياء النفس»، وهو عمل ظاهر، فيكون إيذاء من يحيي القلوب أقبح من إيذاء الذي يميت نفسا.

ج. أن المعيار الائتماني يُعيِّن خيارين أخلاقيين اثنين لا ثالث لهما: «**خيار قابيل**» الذي هو ممارسة العنف في التعامل مع الآخرين، و«**خيار هابيل**» الذي هو الكف عن العنف في هذا التعامل؛ والمتطرف الذي يغلو في قوله يأبى العمل بـ«خيار هابيل»، فلا يَملك إلا أن يعمل بـ«خيار قابيل»، فيستوي هو والإرهابي الذي انحاز، أصلا، لهذا الخيار الأخير، حتى ولو لم يسفك دما، لأن قوله ينزع اللباس الأخلاقي عن العلاقة بينه وبين الآخرين، ونزعُ هذا اللباس هو ضالة «إبليس»؛ ومتى نُزِع هذا اللباس، هان نزع النفس؛ والشاهد على ذلك كم من منزوع اللباس يود لو نُزعت نفسه وبقي لباسه، ونزعُ النفس هو ضالة «قابيل»؛ وبهذا، يُنسب المتطرف في قوله إلى «قابيل» بقدر ما هو منسوب إلى «إبليس».

د ـ أن المعيار الائتماني يجعل من «عنف القول» أصلا في وجود «عنف الفعل»، ذلك أن دأب المتطرف أو المتشدد، هو أن ينشر «ثقافة العنف» حيثما وُجد، فيتوسل في ذلك بنصوص مخصوصة من تراثه، فاصلا لها عن سياقاتها ومتعسفا في تأويلها، أو يذكّر بأحداث معلومة من

تاريخ مجتمعه، متجاهلا خاص ظروفها وداعيا إلى محاكاتها، أو يعدّد مساوئ الآخَرين ويعرض وقائع حية من الظلم والفساد، سالكا، في تعداده وعرضه، مسلك تهييج العواطف وشحن الصدور.

وما دامت كل ثقافة تنبني على جملة من القيم الكبرى، فإن هذه القيم المتميزة لا تلبث أن تتحول إلى «معتقدات فكرانية» (أي إيديولوجية)؛ والأصل في «المعتقد الفكراني» أنه لا يبقى حبيس الفضاء الذهني، وإنما يخرج إلى الفضاء العملي، إن عاجلا أو آجلا؛ وهكذا، فإن المتطرف أو المتشدد، وهو ينشر ثقافته، يسعى، بكل ما أوتي من وسائل التأثير، إلى نقل قيمها الكبرى إلى مستوى معتقدات قطعية تتحول إلى أفعال عنف، على أساس أن هذه الأفعال أفعال مبرَّرة تقطع دابر الظلم وضرورية تعيد الحقوق إلى أصحابها؛ وهكذا، فكل تطرف ـ أو كل تشدد ـ هو، بالقوة، إرهاب، إلى أن يأتي اليوم الذي يصير فيه إرهابا بالفعل، لأن مآل التطرف ـ أو التشدد ـ أن يتنزَّل على الواقع، حتى ولو طال الزمن.

٣. النفس العنيفة جبَّارة في عالم المُلك

● **إبداع**: إذن ظلم العنف وجهله، بحسبكم، لا مَيْز فيه بين هذا وذاك من أشكال العنف، فهو، كله، على حد تعبيركم، «عنف قابيلي إبليسي»، لأنه يخلع لباس الأخلاق

عن المعنوف عليه، وخلعُ هذا اللباس يتضمن، عندكم، خلعَ الحياة اعتباريا، حتى ولو لم تُخلع حقيقة؛ لكن هذا رأيكم في العنف بالنسبة إلى العالم المادي الذي تسمونه بـ«عالم المُلك»، فـ«قابيل» قتل أخاه في هذا العالم، والنسبة إليه نسبة مُلكية، و«إبليس» باق على إغوائه للناس في هذا العالم إلى قيام الساعة، والنسبة إليه، هو الآخر، نسبة مُلكية، فما رأيكم في العنف بالنسبة للعالم الروحي الذي تسمونه «عالم الملكوت»، ما دامت «الائتمانية» تنبني على التسليم بوجود هذين العالمين.

❖ **طه**: قبل الجواب عن سؤالكم، يجدر بي أن أنبه إلى أمرين:

أحدهما، أن البعض قد يتوهم أن المراد بعالم الملكوت هو «العالم الآخَر»؛ وليس الأمر كذلك، فليس عالم الملكوت إلا عالم المُلك نفسه، منظورا إليه بعين الروح، فيقف الناظر إليه على ما لا يقف عليه، ناظرا إليه بعين الرأس؛ وهذا النظر الملكوتي هو المطلوب تحصيله في كتاب الله كله، وقد عبَّر عن «المنظور الملكوتي» باسم «الآية» في سياقات متنوعة ومتكررة مثل: «ومن آياته...» و«إن في ذلك لآيات...»[11] و«وآية لهم»؛ ففضاء المنظورات

(١١) تدبر الآيات الكريمة: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم =

الملكوتية إنما هو عالم الآيات كما أن فضاء المنظورات الـمُلكية هو عالم الظواهر؛ والنظر الائتماني إنما هو النظر الذي يصل أسباب الـمُلك المدرَكة بالبصر بمعاني الملكوت الـمدرَكة بالبصيرة.

والأمر الثاني، أن الكلام بصدد عالم الملكوت أو عالم الآيات لا يهمّ غير المؤمن، لا لأنه يستغني عنه بعالم الـمُلك، وإنما لأنه لا سبيل له إليه؛ إذ يرفض أن يتعلم «لغة الإيمان» التي تـمكّنه من التواصل مع عالم الملكوت كما تعلَّمَ لغة اللسان التي يتواصل بها مع عالم الملك؛ لذلك، فإن رأيي في العنف، من الجانب الملكوتي، يوجب أن أنتقل من الحديث عن العنف بوجه عام إلى الحديث عن العنف الذي يحصل في المجال الإيماني بوجه خاص، لا سيما المجال الإسلامي، ولنسمه بـ«العنف الديني».

= بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ، وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ، وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ، وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُم مِّن فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ، وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاء مَاء فَيُحْيِي بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ، وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاء وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الأَرْضِ إِذَا أَنتُمْ تَخْرُجُونَ﴾، سورة الروم، ٢٠-٢٥.

فأقول إن ظلم الشخص العنيف، متطرفا كان أو إرهابيا، في هذا المجال الديني تزيد درجاتُ فُحشه، إذ يُضيف إلى ظلم الخَلْق ظلمَ الحق سبحانه وتعالى، كما أن جهله تتسع مدَيات قُبحِه، إذ يضيف إلى الجهل بالخَلق الجهلَ بالحق، جل وعلا؛ فليس العنيف ظالما فحسب، بل غالى في الظلم، فاستحق الوصف بكونه «**ظلوما**»؛ وليس العنيف جاهلا فحسب، بل غرق في الجهل، فاستحق الوصف بكونه «**جهولا**»؛ فـ«الظلومية» إذن ظلم على ظلم، و«الجهولية» جهل على جهل، فكيف إذن يتجلى ظلم الحق في «الظلومية» والجهل بالحق في الجهولية؟

لا أقول إن الشخص العنيف في مجالنا التداولي، متطرفا كان أو إرهابيا، ينسب إلى الحق الصفات التي لا تليق بمقامه والتي هي على نوعين: أحدها، الصفات التي تضادّ صفاته القدُسية كأن يكون له شريك في الملك أو يتخذ صاحبة أو ولدا أو يتخذ ملائكة إناثا أو يكون له ولي من الذل؛ والثاني، الصفات الحسية التي يختص بها الإنسان كأن يكون له وجه مِثل وجهه أو يد مِثل يده أو عين مثل عينه؛ أما النوع الأول من الصفات، فواضح أن العنيف يحرص على تنزيه الله عنها، رافعا شعار التوحيد المطلق؛ وأما النوع الثاني من الصفات، فإما أن يُعطّل التفكر فيها، بحجة أننا نُهينا عن الخوض فيها، وإما أن يعمد إلى

تأويلها، صارفا لها إلى معان مجازية؛ وفي كلتا الحالتين، لا يكون قد أضر بإرادته في تنزيه الحق عما لا يليق به من النعوت.

لكن الذي أقول هو أن العنيف يأتي من الأفعال ما يوقعه في نسبة الكمالات الإلهية إلى نفسه؛ ذلك أنه يتماهى مع معتقداته الغالية واجتهاداته الشاذة، فينفذ إلى لاشعوره الاعتقاد بأنه يُمثل في الناس إرادة الله، وأنه يدُه التي تقطع دابر الظَّلَمة والفَسَدة والمشركين؛ يترتب على هذا أنه يغدو **منازعا** لله في صفاته بتَربُّبه على عباده؛ ولا أظلم من هذه المنازعة، حتى ولو كان الواقعُ فيها ينكرها أو لا يشعر بها! ولا تعني هذه المنازعة أنه يحفظ مقتضيات الصفات الإلهية التي يَنسُبها إلى نفسه، بل، على العكس من ذلك، لا ينسبها إلى نفسه إلا لكي يُخرجها عن مقتضياتها، متعديا الحدود، بل، أكثر من ذلك، إن المنازع يجاوز عتبة تعدي الحدود إلى **تحدي** الذات الإلهية، إذ أنه لا يشتغل بالأوامر بقدر ما يشتغل بالاتصاف بما يتصف به الآمِر الأعلى، سبحانه، مع إخراجه عن مقتضياته.

ومتى نظرنا مليا في معنى «الإيذاء» الذي ينطوي عليه العنف الديني، تطرفا كان أو إرهابا، تبيَّن أنه يندرج فيما يسمَّى بـ«الجبر على الشيء» بمعنى «القهر»؛ فالعنيف يَجبُر ـ أو يُجبِر ـ غيره على اعتقاد ما يريد أو العمل بما يريد من

غير حق، ويذهب في جبره ـ أو إجباره ـ إلى أقصاه، غير مكترث بنتائج فعله؛ فحينئذ، يكون اسم «العنيف» مرادفا لاسم «**الجبَّار**»[١٢]؛ ومن الشواهد على أن الاسمين: «الجبار» و«العنيف» مترادفان آيات ثلاث من كتاب الله:

أولاها، ﴿**فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَن يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَّهُمَا قَالَ يَا مُوسَى أَتُرِيدُ أَن تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالأَمْسِ إِن تُرِيدُ إِلاَّ أَن تَكُونَ جَبَّارًا فِي الأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَن تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ**﴾[١٣]؛ فهذه الآية تقابل بين «الجبار» و«المصلح»؛ فالإصلاح بين الخصمين يقتضي الرفق معهما، حتى يتراضيا فيما بينهما، في مقابل «التجبر» الذي يفضي إلى إكراه أحد الطرفين، باستعمال الشدة معه.

والثانية، ﴿**نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ**﴾[١٤]؛ فهذه الآية الثانية تقابل بين «الجبار» و«المذكِّر (أو «المبلّغ»)؛ إذ التذكير يوجب إظهار الرفق والصبر، في مقابل التجبر الذي من

---

(١٢) يعرّف لنا فخر الدين الرازي «الجبار» **في التفسير الكبير** بقوله: «اعلم أن الجبار [هو] الذي يفعل ما يريد من الضرب والقتل بظلم، لا ينظر إلى العواقب، ولا يدفع بالتي هي أحسن»، ج ٢٤، مجلد ١٢، ص ٢٣٧.

(١٣) سورة **القصص**، الآية ١٩.

(١٤) سورة ق، الآية ٤٥.

شأنه إكراه الناس على الإيمان، لا تخييرهم فيه.

والثالثة، ﴿**وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُن جَبَّارًا عَصِيًّا**﴾[١٥]؛ فهذه الآية الثالثة تقابل بين «الجبّار» و«البَرّ»، إذ «البِرّ» هو إبداء الرأفة ولين الجانب، في مقابل «التجبر» الذي يتميز بالغلظة والقسوة في المعاملة.

ومعلوم أن «الجبار» اسم من أسماء الله الحسنى، فيلزم أن العنيف ينازع الحق سبحانه وتعالى في هذا الاسم العظيم؛ ومنازعته له فيه هي، في ذات الوقت، خروج عن مقتضيات هذا الاسم في حقه تعالى؛ فإذا كان الحق سبحانه يتصف به، لأن مشيئته المطلقة تنفذ في كل شيء، صدقا وعدلا، فإن العنيف يسلّط إرادته على غيره، بغيا بغير حق؛ وتتجلى منازعته للذات الإلهية في اسمه «الجبار» في جملة من المظاهر السلوكية.

أحد هذه المظاهر لـ«تجبُّر» العنيف هو **التربُّب** أو **التسيّد**؛ إذ لا أحب إليه من أن يستتبع الآخرين ويتولى الرئاسة عليهم، فتراه يحمل هذا الاسم أو ذاك من الأسماء الشرعية التي تجلب التعظيم نحو «الداعية» و«المفتي» و«الفقيه» و«الخطيب» و«الإمام» و«الأمير» و«الخليفة»، فضلا عن الألقاب التي تبعث على الشعور بالسطوة في النفوس،

(١٥) سورة مريم، الآية ١٤.

وتُذكِّر بشدة المتقدمين وبأسهم، جامعة بين الكنى: «أبو كذا» والنسبة إلى بلدان مخصوصة؛ وبهذا، يتقدم عنفُ اسمِه أو لقبِه على عنف ذاته أو عمله، بحيث يتسيَّد اسمه قبل أن تتسيّد ذاته؛ وحتى إذا هلك أو زال تسيُّده، بقي تسيُّد اسمه من بعده؛ ولا يخفى أن من يَسعى إلى أن يُذكَر في الناس، إنما هو ساع، عن قصد أو بغير قصد، إلى أن يتعبدوا له، لأن تسيُّد الاسم تعبُّد لمسمَّاه؛ ولولا شهوة هذا التعبيد الخفي لدى أهل العنف، ما استثمروا في دعايتهم كأشد ما يكون الاستثمار وسائل الإعلام والاتصال، مستفيدين من أحدث التقنيات الفائقة في التصوير والإخراج والتمويه، كي تنتشر أسماؤهم في الأمصار ويطبق صيتهم الآفاق، فيرتعب من يرتعب ويرتدع من يرتدع، حتى جعلوا العالم كله يدا واحدة عليهم.

والمظهر الثاني لـ«تجبُّر» العنيف هو **التكفير**؛ فلا أيسر عليه من أن يُرسل حكمه بالتكفير على من شاء ومتى شاء وأين شاء، فضلا عما دونه من تفسيق وتبديع وتجريم، حتى كأنه مطَّلع على القلوب والنوايا والخبايا اطلاع الحق سبحانه عليها، ناهيك عن ظاهر السلوكات وبادي التصرفات التي لا ينفك يترقبها ويتعقب فيها المعايب والمفاسد؛ ولا يكتفي بتكفير الأفراد، الواحد تلو الواحد، لشُبَه قد تُدفع، بل يكفّر الجموع الغفيرة دفعة واحدة، متهما إياها بالشرك الصريح؛

وعلى فرض أنه رأى من المنكر ما لم يره غيره، ألم يكن من سبيل إلى تغييره إلا بالتكفير! لكن هيهات! إذ أن اعتقاده راسخ في لاشعوره بأن بيده وحده معيار الحق وميزان العدل، وأن له وحده حق الولاية وحق الوصاية وحق الشهادة على الناس؛ فحينها، **لا يفيد معه عِلم عالم، ولا نُصح ناصح؛ فلا أعلم منه إلا ربُّه ولا أنصح له إلا نبيه؛ والحال أنه يعتقد أن لا أحد غيرُه أعلم بعلم ربه، ولا أحد غيرُه أدرى بنصح نبيه، فيكون قد أدرك ما لم يدركه سواه، ألا وهو كمال العلم وكمال النصيحة!**

والمظهر الثالث لـ«تـجبُّر» العنيف هو **التقتيل**؛ فما كان له أن يبلغ بالتكفير المدى الذي بلغه لولا أنه يريد أن يتخذه ذريعة توصّله إلى إضفاء المشروعية على التصرُّف بالأرواح والاستحلال للدماء، حتى يُطلِق يده في الرقاب، يحيي من يشاء ويميت من يشاء أنى يشاء؛ ثم يُخرج شنيع تقتيله إلى الناس بأشكال غاية في الصناعة الإعلامية تجتلب فظاعتها الأبصار بقدر ما تتقزز لمنظرها النفوس، أما الأفئدة الـمُرهَفة، فلا تسأل عن مدى تفطّرها؛ أشكالٍ لا أشد منها استهتارا بالقيم ولا استهزاء بالحقوق، فلا يُرى فيها إلا قطع الرؤوس بالسكاكين والتمثيلُ بالجثث في الطرقات، والإحراقُ بالنار، وقتل الأسرى بالجملة، وتمزيق الأجسام في وحشية لا تقاس، بل لا تقال، أجسامٍ بَعثرت أشلاءها

في كل مكان أحزمةٌ ناسفة أو سياراتٌ ملغّمة فُجّرت في جموع من الخلق لا هي مسلّحة، ولا هي محاربة، ولا هي أجرمت في حقه، كأن العالم كله دار حرب، بل كأن الوجود مَقاتِل لا نهاية لها.

ولا أدل على هذه الإرادة في التقتيل من أن هذه الأعمال المريعة لا تُرتكَب جزافا، وإنما تُتَّبع، في تنفيذها، طرق خبيثة، حتى كأن هذه الأعمال مَشاهِد مسرحية، إذ كل عمل منها يُحدث هزة عنيفة في الجمهور؛ومع شدة إنكار الجمهور له، لا يملك إلا أن يَنشدِه حيال التحضير والتوقيت واختيار المكان؛ كما أن منفّذيه يظلون مجهولين إلى أجل غير مسمّى؛ إذ بقدر ما يكثر عدد المشبوهين، يشتد الخوف لدى المواطنين، ويطول أمد الرعب في النفوس، محدثا تشويشا في إدراكاتهم للواقع، فيصيرون إلى الاستغراب مما لم يكونوا منه يستغربون، والاشتباه بما لم يكونوا به يشتبهون، والتوجس مما لم يكونوا منه يتوجسون؛ ولا يمكن أن ينم هذا التفنن المقيت في سفك الدم وتصويره إلا عن شهوة دفينة في النفس تنزع عن صاحبها لباس الإنسانية بالمرة، ألا وهي الاستمتاع بالقتل!

والمظهر الرابع لـ«تجبُّر» العنيف هو **التعذيب**؛ إذ لا يكتفي بالتقتيل، بل يقدّم له بصنوف من العذاب، بدءا بإنظار الضحايا لـمُدد زمنية لا يعلمون نهايتها، والإمعان في

السخرية منهم، وإشهار السكاكين في وجوههم، وتشبيههم بالحيوانات، مزيدا في النكاية بهم، وانتهاء بدفن بعضهم أحياءً وجمع بعضهم في محشر واحد لإعدامهم، مرورا بألوان من التنكيل أثناء الأسْر، وتمزيق أُسَرهم، واتخاذ نسائهم سبايا، وإكراه آخرين على الدخول في الإسلام، وخيارهم بين الجزية والسيف، على الرغم مما كان يتمتع به أسلافهم من الاشتراك مع المسلمين في المواطنة، جيلا بعد جيل؛ كل هذه الأعمال البشعة تكشف أن العنيف لا يستهتر بالقيم والحقوق فحسب، بل كذلك يستهتر بسنن التاريخ وقوانين الاجتماع وضرورات الواقع، بل يتعامى عن مقاصد الشرع وأسراره؛ ولا يمكن ردُّ ذلك إلا إلى التجبر الذي استبد به، جاعلا جهله على مقدار ظلمه؛ فلما كان هذا الظلم تطاولا على صفة من صفات الألوهية، شعُر به هذا الجبار أم لم يشعر، كان لا بد أن يناله من الجهل على قدر هذا التطاول، عقابا له على تربُّبه، فيعمى عما لا يعمى عنه من له أدنى مسكة من العقل.

٤. النفس العنيفة جبَّارة في عالم الملكوت

● **إبداع**: لتسمحوا لنا، أستاذنا، بأن نوجز جوابكم عن سؤالنا؛ فليس العنيف ظالما وجاهلا فقط، أي منتهكا لإنسانية المعنوف، بل هو شرٌّ من ذلك، فهو ظلوم وجهول، وهو كذلك، لأنه يؤذي الخالق كما آذى المخلوق، إذ

ينازعه، جل جلاله، في اسمه «الجبار»، فيتعاطى الترّب على الناس، مطلِقا لسانه بتكفيرهم، وباسطا يده ليعذّبهم ويُقتِّلهم؛ فهذا يعنى أن منازعته لربه في عالم الملكوت أو عالم الروح، تتجلى آثارها في سوء معاملته لخَلْقه في عالم المُلك أو عالم المادة؛ لكن هذا يدعونا إلى أن نتساءل هل هذه المنازعة التي يقع فيها العنيف ولو أنه يتبرأ منها لا تمتد آثارها إلى عالم الملكوت، فيتجبّر فيه تجبُّره في عالم المُلك.

❖ **طه**: إن تساؤلكم في غاية الوجاهة، لأن عالم الملكوت ما هو، في الحقيقة، إلا اللغة الروحية التي يُترجَم إليها عالم الملك؛ فلا يحصل في عالم الملك من شيء إلا ويكون له أصل أو نظير في عالم الملكوت، فيتعين، على كل فردٍ، طلبُه، حتى يظفر بمعنى وجوده، مهتديا في حياته؛ فما لم يتعلَّم هذا اللسانَ الروحي كما تعلَّم اللسان المادي، لا يستطيع أن يتواصل حق التواصل حتى مع عالمه المادي نفسه، لأن هذا اللسان الروحي بمثابة المفتاح الذي يفك له شفرة العالم المادي؛ وما لم يظفر بهذا المفتاح، فإنه يبقى محجوبا عن هذا العالم بقدر ما هو محجوب عن العالم الروحي، حتى ولو ملك من ظاهر معرفته ما ملك، لأن **الأصل في الإنسان أن يكون فوق الظاهر**.

أما عن الآثار التي تُخلِّفها، في عالم الملكوت، منازعة

العنيف لخالقه في اسمه «الجبار»، فأؤكد لكم بأنها أشنع من آثارها في عالم المُلك، إن تربُّبا أو تكفيرا أو تعذيبا أو تقتيلا.

فعالم الملكوت هو عالم مواثيق بين الخالق والمخلوق؛ ومما ذكَّرَنا به الرسل، عليهم أفضل الصلاة والسلام، من هذه المواثيق ميثاقان اثنان، أحدهما «ميثاق الإشهاد»، وهو الذي أشهَد فيه الحق سبحانه وتعالى ذريات بني آدم على ألوهيته وربوبيته، فشهدت بهما؛ والثاني، «ميثاق الائتمان»، وهو الذي عرض فيه الحق سبحانه وتعالى الأمانة عليها، فاختارت حمْلها من دون سائر المخلوقات؛ وأفعال الإنسان في عالم الملك تنقسم إلى قسمين يختلفان باختلاف هذين الميثاقين الملكوتيين، وهذان القسمان هما: «**الأفعال الشهادية**» و«**الأفعال الائتمانية**».

أما «الأفعال الشهادية»، فهي الأفعال التي تتعلق بـ«الاعتقادات»؛ والمقصود بـ«الاعتقاد» ليس المعنى الضيّق الذي درج الاستعمال عليه، أي «التصديق الإيماني»، وإنما كل ما يمكن أن يعقِد الإنسان عليه قلبه من التصديقات، إن إيمانا أو شعورا أو تصوُّرا أو رأيا أو خبرا أو فكرا أو علما أو ظنا أو خيالا أو غيرها؛ إذ كل واحد من هذه التصديقات عبارة عن اعتقاد صريح، ولا يتميز من غيره إلا بدرجته في سُلَّم «القوة الاعتقادية»؛ ويتعيَّن على كل من

يأتي واحدا من هذه الاعتقادات أن يتوسل فيه بالاعتقاد الإشهادي الذي تمثل في الميثاق الملكوتي الأول، وإلا فلا أقل من أن يعرضه على هذا الإشهاد الملكوتي الأول، حتى يعرف وجه الصلة الذي يربط اعتقاده الحالي به، ويتبين كيف ينتفع به في استكمال ترقِّيه الاعتقادي.

وأما «الأفعال الائتمانية»، فهي الأفعال التي تتعلق بـ«التصرفات» أو قل «الاشتغالات»؛ وليس «التصرف» أو «الاشتغال» هنا مقصورا على العمل التعبدي وحده، بل يشمل كل عمل يُمكن أن يأتيه الإنسان، تعبديا كان أم تعيّشيا، ظاهرا كان أم باطنا؛ إذ كل واحد من هذه الأعمال عبارة عن تصرُّف أو اشتغال صريح، ولا يتميز من سواه إلا برتبته في سُلَّم «القوة الائتمانية»؛ ويتعيَّن على كل من يأتي واحدا من هذه الأعمال أن يتوسل فيه بالتصرف الائتماني الأول الذي تَمثَّل في الميثاق الملكوتي الثاني، وإلا فلا أقل من أن يعرضه على هذا التصرف الائتماني الأول، حتى يعرف وجه الصلة الذي يربط تصرُّفه الحالي به، ويتبين كيف ينتفع به في استكمال ترقِّيه الاشتغالي.

وبناء على هذا التقسيم الملكوتي للأفعال، فإن الأفعال التي يأتي بها الشخص العنيف في منازعته ربَّه في اسم «الجبار» تندرج في هذين القسمين: فاثنان منهما، وهما «التربّب» و«التكفير»، يندرجان في الأفعال الإشهادية

باعتبارهما متعلِّقين بالاعتقاد، إذ أراد العنيف أن يشهد المعنوف برئاسته عليه، مسلّما بتدبيره لوجوده، كما أراد أن يقبل حكمه على اعتقاده بالكفر؛ والفعلان الآخران، وهما: «التعذيب والتقتيل»، فإنهما يندرجان في الأفعال الائتمانية باعتبارهما متعلِّقين بالتصرف أو الاشتغال؛ إذ قضى العنيف بأن يعاقب ضحيته، ممارسا عليها، إما لونا من ألوان العذاب أو شكلا من أشكال القتل أو كليهما.

من ثَـمّ، فإن المنازعة في اسم «الجبار» من الأسماء الحسنى تتفرع عليها منازعتان أخريان، وهما: «المنازعة الشهادية» و«المنازعة الائتمانية»؛ فلما ثبت أن التربّب والتكفير فعلان شهاديان، ترتبت عليهما نتيجة منكرَة، وهي أن العنيف لا ينازع مولاه في اسم «الجبار» فقط، بل كذلك ينازعه في «ميثاق الإشهاد»، وتتمثل هذه المنازعة فيما يشبه الاعتراض على كون الخالق أشهد المعنوف على ربوبيته، إذ كيف أنه يَشهَد بهذه الربوبية ملكوتيا، ولا يَشهد بتربّبه هو عليه مُلْكيا؟ فلو أنه شهد بهذا التربُّب، لكان قد شهد بربوبية الخالق مُلكيا، فضلا عن شهادته بها ملكوتيا؛ وكذلك، لما ثبت أن التعذيب والتقتيل فعلان ائتمانيان، ترتبت عليهما نتيجة هي الأخرى منكَرة، وهي أن العنيف لا ينازع مولاه في اسم «الجبار» فقط، بل أيضا ينازعه في «ميثاق الائتمان»؛ وتتمثل هذه المنازعة فيما يشبه الاعتراض على ائتمانية

الخالق للمعنوف، إذ كيف يأتمنه ملكوتيا على ما لا يستحق أن يأتمنه هو عليه مُلكيا؟ إذ لو استحق هذا الائتمان، لكان قد قام بما ائتمنه عليه خالقه مُلكيا، فضلا عن تحمّله الأمانة ملكوتيا.

فيلزم من هذه المنازعة المزدوجة أن العنيف يقلِبُ العلاقة بين عالم الـمُلك وعالم الملكوت رأسا على عقب، فيجعل عالم الملك أصلا وعالم الملكوت فرعا، إذ الشهادة بالتربُّب الـمُلكي تصير عنده هي الأصل في الشهادة بالربوبية الملكوتية بما يجعله ينازع، لا فى مضمون الإشهاد فحسب، بل فى أصل وجوده بالنسبة للمعنوف عليه؛ كما أن استحقاق الائتمان الـمُلكي يصير عنده هو الأصل في تحمُّل الائتمان الملكوتي بما يجعله ينازع، لا في مضمون الائتمان فحسب، بل في أصل وجوده بالنسبة للمعنوف؛ والشاهد على ذلك شاهدان اثنان: أحدهما، **تشدّده في الدين**، إذ يعتبر أن الحق في الإشهاد معه وحده، وأن العدل في الائتمان بيده وحده؛ والثاني، **إسرافه في الإيذاء**، إذ يعتبر أن مخالِفه لا يستحق الوجود، حتى كأنه يريد له، لا ميتة واحدة، بل ميتتين اثنتين: أولاهما، نزع روحه من السجل الـمُلكي للأحياء؛ والثانية، محو اسمه من السجلين الملكوتيين: الإشهادي والائتماني، فيُمحى من السّجل الإشهادي، كأنه لم يُشهَد قط وأُدخل جهنم بمجرد أن خُلِق لأول مرة؛ كما

يُمحى من السجل الائتماني كأنه لم يؤتَمن قط وأُدخل النار بمجرَّد أن عمِل أول عمل.

● **إبداع**: أستاذَنا، نحن إذن أمام، لا منازعة واحدة للخالق، وإنما منازعات ثلاث يقع فيها، بحسبكم، العنيف: منازعته في اسم «الجبار» ومنازعته في «ميثاق الإشهاد» ومنازعته في «ميثاق الائتمان»، وهي منازعات ناتجة، في نظركم، عن تشدُّده في الدين وإسرافه في الإيذاء؛ إذ يجعله هذا التشدد وهذا الإسراف ينزع عن المعنوف إنسانيته في العالم المُلكي، وينزع عنه شهاديته وائتمانيته في العالم الملكوتي، ولا سبيل له إلى نزع هذه الألبسة الثلاث: «الإنسانية» و«الشهادية» و«الائتمانية» إلا بالوقوع في المنازعات الثلاث؛ لكن كيف يجوز أن يقع في هذه المنازعات الشنيعة من لا يرى في تديُّنه إلا مزيد التمسك بأصول دينه، متبعا الكتاب والسنة حرفا بحرف، ولا يرى في إيذائه إلا مزيد النهوض بالأمانة التي في عنقه، مغيِّرا المنكر بلسانه ويده؟

❖ **طه**: لو نحصي التفسيرات التي أعطيت لهاتين الظاهرتين المتلازمتين: «التشدد الديني» و«الإيذاء المسرف» لأمكن ردها إلى التفسير الإجمالي التالي، وهو أن هاتين الظاهرتين ناتجتان عن فسادين اثنين: أحدهما، **فساد الفهم للنص**، والمراد به أن الالتزام الحرفي بالنصوص يجعل

الشخص العنيف يغفل عن المقاصد الشرعية التي من ورائها، أي أنه يسيء فهم النص بتضييق أفقه؛ والثاني، **فساد الفهم للواقع**، والمراد به أن التغيير الظاهر للمنكر يجعل العنيف يغفل عن الأسباب الموضوعية التي من ورائه، أي أنه يسيء فهم الواقع بتجاهل أسبابه.

وهذه الغفلة المزدوجة ـ أي الغفلة عن المقاصد الشرعية والغفلة عن الأسباب الموضوعية ـ هي التي جعلت العنيف، بحسب هذا التفسير، ينكر على مخالفيه ويتَّهمهم ويُجرِّحهم إلى درجة تكفيرهم، بل يتعاطى الوسائل التي تنال منهم، وتؤذيهم إلى حد قتلهم.

ولما بلغ هذا العنف ذروته، لم يَسَع أهل العلم وأهل السلطة إلا التصدي له؛ فإذا كان أهل العلم قد اشتغلوا بمواجهة أسبابه عن طريق النصح والتبيين، فإن أهل السلطة اشتغلوا بالتصدي لآثاره عن طريق القوة والتهديد؛ لكن، لا العلماء بلغوا مرادهم في أن يتعقّل العنيف، فيخرُج عن غلوّه، ولا المسؤولون بلغوا مرادهم في أن ينزجر، فيَكفَّ أذاه.

أما عن عدم جدوى النصح والتبيين مع العنيف، فأسبابه الظاهرة كثيرة؛ ويعود بعضها إلى موقفه من العلماء والفقهاء، قادحا في علاقتهم بالسلطة أو متَّهما إياهم بالتخاذل عن أداء واجبهم؛ ويعود بعضها إلى استسهاله أمر العلم بالدين،

زاعما أنه يملك قدرةً على الفقه والاجتهاد والإفتاء تضاهي قدرتهم، بل مغترا بآرائه إلى درجة أن يعدّها الصوابَ المحض، ويَعدَّ سواها من الآراء الباطلَ الصريح؛ لذلك، كان اتباع طريق الاستشهاد بالآيات والأحاديث وأقوال العلماء، لا ينفع في صرفه عن أفكاره واعتقاداته، بل يزيده اقتناعا بأنه مُحق في تأويله المتشدّد لهذه الشواهد، لأن الأخذ بالأشد، أضحى، في نظره، هو معيار التقوى في محيط امتلأ ضلالا وفسادا.

وأما عدم جدوى القوة والتهديد مع العنيف، فلأن استخدام السلطة لهما لا يفيد في ردعه، بل يزيده اقتناعا بأنه مُحقّ في تطرُّفه، وبأن لجوءَها إليهما معه دليل على ضعفها واهتزاز أركانها تحت ضرباته؛ وحتى إذا تمكَّنت من النيل منه والحد من عملياته، فإنها لا تنال من عقيدته وقناعاته؛ وإذا تعذر عليه أن يعاود ممارسة عنفه، فلا يزال يبث عقيدته في أوساطه، حتى يأتي من يخلُفه في إرهابه ولو بعد فترة؛ فلا يُقضَى على العقيدة بـ«الضربة القاضية».

٥. النفس العنيفة أمَّارة في عالم المُلك

● **إبداع**: يبدو لكم أن العلماء يعجزون عن إصلاح فهم العنيف، فلا هم يستطيعون تغيير طريقة تعامله مع النص، ولا تغيير طريقة إدراكه للواقع، وأن الولاة، هم

أيضا، يعجزون عن كف أذاه عن الناس.

❖ **طه**: لا يأتي عجز العلماء من قصور في العلم، بل هم الأعلم، ولا أتى عجز الولاة من قصور في القوة، بل هم الأقوى، وإنما يأتي من تمسّك العلماء والولاة في التعامل مع العنيف بالنموذج التقليدي في فهم الدين؛ فلا يشعر، حينها، بالفرق بينه وبينهم في هذا الفهم، حتى يبالى بما يقولون ويؤولون، ولا يرى لهم فضلا عليه، حتى يقتنع بآرائهم ويعمل بنصائحهم؛ وأقصد بـ«النموذج التقليدي لفهم الدين» ما أسميته، في كتبي، بـ«النموذج الأمْري في صورته التقليدية»؛ والمراد به النموذج الذي يُقدّم الاهتمام بعنصر «الأوامر» في جانبها القانوني، لا في جانبها الأخلاقي، على سواها من عناصر الإصلاح الكثيرة التي تتضمنها النصوص الدينية، أي يقرر «**أولوية الوجه القانوني من الأوامر**»؛ كما يقدِّم الانشغال بامتثال المأمورين لهذه الأوامر على الانشغال بمعرفة الآمِر الذي أنزلها، جل جلاله، أي يقرّر «**أولوية الامتثال للأوامر**».

لا شك أن هذا النموذج الأمري يفيد في الحالة التي يكون فيها الناس قد انتشر بينهم الجهل بأمور الدين أو طال عليم الأمد وقست قلوبهم، فابتعدوا عن النصوص الشرعية، فيُحتاج إلى ردهم إلى رحمة الشرع وحياته المبثوثة في أوامره، كما إذ استفحلت الجريمة، فيُلجأ إلى تشديد العمل

بالقوانين أو إنشاء قوانين أخرى، حتى إذا اختفت الجريمة أو قلَّت، تم تخفيف هذه الإجراءات القانونية؛ لكن الذي حصل، بالنسبة للنموذج الأمري، هو أن **التشدد** في العمل به استمر لزمن طويل، حتى بعد تغيُّر الأحوال واضمحلال الأسباب التي دعت إلى هذا التشدد في بعض المواطن، بل تواصل الكلام عن هذه الأسباب كما لو كانت لا تزال قائمة بين أظهر الناس، تسويغا للاستمرار في التشدد الأمري عليهم، فأضحى الفرد يُمارس «التشدد الوهمي»، إذ لا سبب يبرره، وإلا فإنه يفتش في ذاته عما يتشدد فيه بالنسبة إلى نفسه؛ والغالب أنه يتعقب الشبهات لدى الآخَرين يتخذها سببا لممارسة تشدده، حتى تحوّل من الاهتمام بتصحيح الأعمال إلى الاهتمام بالأشكال والظواهر والجزئيات التي لا طائل تحتها.

والأدهى من ذلك، هو أن هذا النموذج الأمري لم يبق محصورا في إطار التعامل مع النصوص الشرعية، وإنما أثر في مختلف مناحي الحياة ووجوه التعامل بين الأفراد داخل المجتمع، بدءا بعلاقة الأخ بأخيه وانتهاء بعلاقة المسؤول بالمواطن؛ فلا ترى إلا آمرا ومأمورا، حتى في الأعمال العادية؛ ومعلوم أن العلاقة الأمرية علاقة تسلُّطية بامتياز، إذ لا تدَع للمأمور خيارا، ولا حوارا، فتعاقبت أجيال لا تعرف أن تختار ولا تترك من يختار، ولا تعرف أن تحاور ولا

تترك من يحاور، حتى ورث الجيل المعاصر «نفسية بلا خِيرَة» و«عقلية بلا سَعة» في «مجتمع أمْري» كله.

وبناء على هذا، فلا تفيد مواجهة العنيف بهذا النموذج الأمري، لأنه نشأ في أحضانه وتشبّع بأمريته؛ ولا شك أن جيله أرسخ قدَما في هذه الأمرية من الأجيال التي سبقته، لأن كل جيل لاحق أضاف إلى أمرية الجيل السابق درجة، بحكم التراكم؛ وهكذا، تكون «**الحالة الأمرية**» قد بلغت مع العنيف المعاصر أوْجَها.

لذلك، كان يتعين على العلماء، في نصحهم له، أن يتصدوا لهذه الحالة الأمرية وليس التوسل ولا الظهور بها، لأن هذا التصدي حقيق بأن يُحدث بينهم وبينه التفاوت الضروري الذي يشعره بأنهم أهل لنصحه، وأنهم يعلمون ما لا يعلم، وأن فقههم يعلو على فقهه، وإلا فلا أقل من أنه فقه آخر غير الفقه الأمري الذي استغرق فيه بكليته، فيتطلع إلى معرفة أحكامه، كي لا يفوته شيء مما يظن أنه بالإمكان أن يردّ عليه، فضلا عن أن النفس لذتُها في الشيء الجديد، فلا يجد بدّا من إبداء بعض الإصغاء إليهم؛ فيدرك، حينها، أنهم لا يخاطبونه بنفس اللغة ولا بقدر العقل اللذيْن يخاطبهم بهما.

ذلك أن الحالة الأمرية التي تستبد به ناشئة عن تشدُّده في الأخذ بالأولويتين اللتين تحددان النموذج الأمري

التقليدي، إذ أولاهما تُقدِّم الجانب القانوني من الأوامر على جانبها الأخلاقي؛ والثانية تُقدِّم الامتثال لهذا الجانب القانوني على معرفة الآمِر؛ وحينئذ، يقتضي التصدي لهذه الحالة الأمرية التعرضَ، بالذات، لهاتين الأولويتين؛ وليس من طريق للتعرض لهما إلا بقلب ترتيبهما: فيُقدَّم الجانب الأخلاقي على الجانب القانوني من الأوامر، وتُقدَّم معرفة الآمر على الامتثال للأوامر.

وأُسمّي النموذج الذي يتأسس على هاتين الأولويتين الجديدتين في فهم الدين، أي «**أولوية القيم الأخلاقية**» و«**أولوية معرفة الله**»، باسم «**النموذج الشاهدي**»، والأصل في هذه التسمية هو أن العلاقة الأساسية التي يتحدد بها هذا النموذج هي غير العلاقة التي يتحدد بها النموذج الأمري، إذ هي «**علاقة حضور**»: فمعيار تحقُّق المرء بالقيم الأخلاقية هو أن تكون **مشهودة** في سلوكه، ومعيار تحقُّقه بالمعرفة الإلهية هو أن يستحضر **مشاهدة** الله له؛ بينما العلاقة الأمرية هي «**علاقة غياب**»؛ إذ أن الأمر، بوجه عام، يَصدُر عن الآمِر إلى المأمور، لا باعتبار حضور ذاته، وإنما باعتبار **حضور سلطته**، إذ تُغنى سلطته عن ذاته، فيستوي غيابه وحضوره بالنسبة إلى نفوذ أمره؛ وتُسهم خاصية الغياب في إضفاء العنف على العلاقة الأمرية، لأن الآمِر الغائب يُصدر أمره إلى المأمور وكأنه لا يكترث أن يحضُر تنفيذ أمره، ولا يعبأ بالآثار الجانبية التي تترتب على هذا التنفيذ؛ لذا، لا

نعجب أن يحرص ذو العنف على أن يتخفى عن الأنظار، كأنه يصدر أوامره من وراء ستار، ولا أن يتعاطى لأقصى الإيذاء، لا يبالي بعواقب فاحش قسوته؛ بل، أكثر من ذلك، لـمّا أُشرِب قلبه بهذه الخاصية الغيابية، انعكست على بصره، فصار ينظر إلى غيره نظرا يُغيّبه، حتى ولو كان حاضرا بين يديه، فيأمره وكأن بينه وبينه حجاب.

● **إبداع**: متى سلّمنا بأن العنيف يكون تحت سلطان الحالة الأمرية التي يورّثها له النموذج الأمري في صورته التقليدية، نتج عن ذلك أن جميع أفعاله تحمل آثار هذه الحالة، فهل توافقون على هذه النتيجة؟ وكيف تتجلى هذه الآثار في أفعاله متى وافقتم على هذه النتيجة؟

❖ **طه**: حَقُّ الحالة أن تلبس صاحبها، ومتى لبسته صدرت عنها أفعاله؛ وكذلك الأمر بالنسبة للحالة الأمرية، فكل أفعال العنيف تعكس هذه الحالة، فهو «**أمَّار**» بامتياز؛ وقد ذكرتُ لكم أن أفعال الإنسان على نوعين: «أفعال شهادية أو اعتقادية»، وهي موصولة بميثاق الإشهاد الملكوتي، و«أفعال ائتمانية أو اشتغالية»، وهي موصولة بميثاق الائتمان الملكوتي؛ وكلا النوعين من الأفعال عند العنيف يصطبغ بالصبغة الأمرية، فاعتقاده اعتقاد أمري، واشتغاله اشتغال أمري؛ وتوضيح ذلك بالنسبة للاعتقاد من الوجوه الآتية:

أحدها، أن اعتقاد العنيف اعتقاد مفرِّق، لا جامع؛ فقد قلت بأن إحدى خصائص العلاقة الأمرية أنها غيابية، لاحضورية؛ ومعلوم أن المتغيِّب يكون غير حاضر للمتغيَّب عنه، بحيث تفصل بينهما مسافة معينة؛ **ودأبُ العنيف أن يتغيَّب عن الآخر تغيُّبا اعتقاديا**، إذ يسعى إلى إقامة مسافة بين اعتقاده واعتقاد غيره، قاطعا أسباب التواصل بينهما، فضلا عن إنكاره لوجوه الاشتراك بينهما، حتى يحفظ لنفسه رتبة الآمِر التي ينزلها، ويقيم غيرَه في رتبة المأمور مُقاما أبديا؛ فاعتقاده ليس من سبيل إلى وصله باعتقاد سواه، ولا حتى ترجمته إلى هذا الاعتقاد؛، ولا يُمكن نقل اعتقاده إلى الآخَر إلا بإخراج هذا الآخر عن اعتقاده، فهو **اعتقاد عادم لكل اعتقاد سواه.**

والوجه الثاني، أن العنيف تلازمه فكرة «**الغُربة**»؛ إذ توهمه نفسه بأنه معني بـ «حديث الغربة»؛ ونص هذا الحديث في واحدة من رواياته، كما هو معروف، أن رسول الله ﷺ قال: «إن الإسلام بدأ غريبا، وسيعودُ غرِيبا كما بدأ، فطوبى للغرباءِ، قيل: يا رسول الله، من الغرباء؟ قال: الذين يُصلحون ما أفسد الناس من سُنَّتي»؛ وهكذا، يعمد العنيف إلى «**تغريب**» نفسه، حتى يُنسَب إليه «إصلاح السنة»؛ وسبيله إلى هذا التغريب هو أن يحدث غربتين اثنتين: «**غربة الآخَر**» و«**غربة النفس**»؛ إذ يغرّب نفسه بقدر

ما يُغرّب الآخَر غربة الأجنبي، وغربة الأجنبي هي غربة المبتدع أو الفاسق أو الكافر، بينما غربته هو هي غربة المصلِح؛ ومادام تغريب الآخر شرطا في وجود تغريبه لنفسه، فإنه لا ينفك يطلب مداخل تغريب الآخر، حتى تطمئن نفسه إلى أن وصف الغربة يقوم به، أي يتقرر عنده أنه مصلح، وأن الآخر مُفسد.

والوجه الثالث، أن العنيف تلازمه فكرة «**الفِرقة الناجية**»؛ إذ يتخذ من حديث «الفِرقة الناجية» الذي تشبَّع به مطيةً للحصول على تأييد الجماعة التي ينتمي إليها والتفافها حوله؛ ونص هذا الحديث في إحدى رواياته، كما هو معلوم، أن رسول الله ﷺ قال: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، قيل: من هي يا رسول الله؟ قال: هي الجماعة»[١٦]؛ إذ يعتبر أن جماعته هي وحدها الفرقة الناجية، وأن ما سواها من الفرق وقود جهنم، مقيما بين الطرفين مسافة مطلقة؛ وبقدر ما يغرس في نفوس جماعته وجود هذه المسافة اللامتناهية بين اعتقاداتها واعتقادات الآخرين، يحصِّل منها التزكيةَ لتصرفاته والمشروعية لمزيد عنفه، إذ لا

(١٦) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والحاكم.

ترى هي في هذا العنف إلا دفاعا عن الحق ونصرة للدين، حتى إذا أسرف في العنف أيما إسراف، لم يجد وخز الضمير ولا احتاج إلى التكفير عن ذنبه، بل، على العكس، يشعر بالفخر بعمله وعظيم الأجر عليه، إذ يرى أن لنفسه مكانا أو حقا عند ربه.

● **إبداع**: تقولون إن الشخص العنيف يبادر بفصل اعتقاده عن اعتقاد غيره كما يفصل الآمر نفسه عن المأمور، ألا يكون ذلك من باب الاحتياط، حتى تتبين له حقيقة اعتقاده؟

❖ **طه**: ليس الأمر كذلك، إذ الأصل لديه هو أن اعتقاد الآخر باطل لا يحتمل أن يصح، لأنه لا يتصور وجود الأدلة التي تثبت صحته؛ وحتى إذا عُرضت عليه هذه الأدلة، تأولها بحسب ما يوافق هواه؛ فمن جعل «السيف رحمة» كما في قوله: «اللهم صل على سيدنا محمد المبعوث بالسيف، رحمة في للعالمين» لن يستحيي من أن يؤوّل ما شاء بما شاء وقت ما شاء؛ فغرضه ليس البته الاشتراك مع الآخر في شيء، بل الافتراق عنه بالمرة؛ فاعتقاد الآخر عنده عبارة عن «**اللااعتقاد**»، جاعلا منه نقيضا، علما بأن التناقض هو منتهى التفريق، بل جاعلا من هذا الآخر عدوا، لأن تفريقه بين الاعتقاد الحق والاعتقاد الباطل أساس تفريقه بين أخيه وعدوه؛ والمفارقة الكبرى في موقفه

هو أنه في الوقت الذي يزعم أن الخلاف مرفوع عن الأمة، يبث هذا الخلاف من حوله.

أما بالنسبة لأثر الأمرية في الاشتغال ـ أو التصرف ـ لدى العنيف، فنوضحها من الوجهين الآتيين:

أحدهما، أن اشتغال العنيف **امتلاك**، لا رعاية؛ فقد ذكرت أن إحدى خصائص العلاقة الأمرية أنها «تسلُّطية»؛ ومعلوم أن المتسلّط يجعل المتسلَّط عليه في حكم المملوك له لحظة التسلط عليه؛ فالعلاقة التي تُحدّد التسلط إنما هي «الامتلاك»، ماديا كان أومعنويا، في مقابل «الرعاية» التي هي عبارة عن ائتمان أو إيداع، والائتمان أو الإيداع لا تسلّط فيه؛ والعنيف لا يرى في اشتغاله، عبادة كان أو معاملة، عملا مؤتَمنا عليه، وإنما يرى فيه عملا منسوبا إليه، لا نسبة تدل على مجرّد العلاقة به، وإنما نسبة التملك له والتصرف به؛ وعلامة إضافة الأعمال إلى ذاته هو شدة تمسُّكه **بحرفية النصوص** التي يعمل بها **وصوريةِ الأعمال** التي يأتيها، بِحُكم أن امتلاك الحرف أيسر من امتلاك المقصد، وامتلاك الصورة أيسر من امتلاك الروح؛ وقد تبلغ هذه النسبة منه إلى درجة أن يتماهى معها كما يتماهى الظل مع الشاخص، وإلا فلا أقل من أنه يقدِّم معرفة نفسه باعتباره ذاتا مالكة على معرفة العمل باعتباره شيئا مملوكا، جاعلا عمله يُعرف به، لا هو يُعرف بعمله؛ ولا أحب إليه من أن يقال: لا

عمل إلا عمله، ناهيك عن أن يقال: لا عنف إلا عنفه.

والوجه الثاني، أن اشتغال العنيف **تَسييس**، لا تخليق؛ بقدر ما يتعلَّق العنيف بمِلكية أعماله، يخرج من نطاق التخلق بها إلى نطاق «التسيّد» بها؛ إذ تغدو أعماله وسيلتَه في التسلط على الآخرين، حتى إذا ذاق لذة التسلط، عمد إلى النصوص الدينية يتأوَّلها تأويلا يلبي هذه اللذة الخاصة، وجعل المقصد الأول من الدين هو الظفر بالسلطة والتحكم في الرقاب؛ وما درَى أن الأصل في السلطة أنها تتعلق بالشؤون الدنيوية المادية؛ والدليل على ذلك أمران: أحدهما، أن الرغبة في التملك تبلغ ذروتها في ممارسة السلطة، ولا شيء يظهر فيه التملك ظهوره في الأشياء المادية؛، فإذا وُجد التملك في الأشياء المعنوية كما عند العنيف، فذلك يرجع إلى كونه يُسقط على أعماله المعنوية كالعبادات والقربات تعامله مع أعماله المادية، **جاعلا من الدين دنيا بلا آخرة، ولا تخليق بغير آخرة**؛ والأمر الثاني، أن التنازع يبلغ ذروته في طلب السلطة، ولا شيء يتجلى فيه التنازع تَجلّيه في الأشياء المادية؛ فإذا وُجِد التنازع في الأشياء المعنوية كما عند العنيف، فذلك يرجع إلى كونه يُسقط على اعتقاداته المعنوية كالجمود على الظاهر أو الضيْق بالخلاف تعامله مع تصوراته المادية، **جاعلا من الإيمان صورة بلا روح، ولا تخليق بغير روح**.

ولا تخفى الصلة القائمة بين حب التملك والدخول في التنازع، إذ حب التملك سبب في التنازع، والتنازع إنما هو أصل العنف؛ فيلزم أن كل من يطلب التسلط واقع بالضرورة في العنف، لأن التسلط، بموجب انبنائه على المِلك والنزاع، يكون ذا طبيعة عنفية، فما الظن بالعنيف الذي لا يكتفي بأن يتسلّط في المجال المادي، بل يتسلط أيضا في المجال المعنوي؟ فلا محالة أن عنفه يكون أشد وأظلم، لأن أساس ظلمه وشدته هو إجراء قانون السياسة المادي فيما لا سياسة فيه؛ فالعنف لا يأتي من أصل الدين، وإنما يأتي من السياسة المادية لقيامها على مبدإ التسلط، والدينُ الذي يجعله أهله ـ طمعا في التسيّد ـ يتسلَّط ويتسيَّس على هذا النحو المادي لا بد أن يفقد رسالته الأخلاقية في الناس؛ وهكذا، فإن العنيف، بحكم تسيُّده، يغدو ضرره بدينه أكبر من ضرره بدنياه، إذ يُلبس الدين لباس التسييس اللاأخلاقي، وحقيقته أنه أخلاق بلا تسييس.

٦. النفس العنيفة أمَّارة في عالم الملكوت

● **إبداع**: لو نلخّص ما ذكرتموه، حتى نواصل حوارنا معكم ونحن على بينة؛ لقد قلتم بأن الشخص العنيف تلبَّس بالحالة الأمرية، وأنه ورث هذه الحالة عن الصورة التقليدية للنموذج الأمري، وأن آثارها نفذت إلى أفعاله بصنفيها: الشهادي والائتماني، أي «الاعتقاد» و«الاشتغال»، وأن

نفوذها في اعتقاداته تمثّل في حرصه على التفريق بينها وبين اعتقادات الآخرين، وأن نفوذها في اشتغالاته تمثل في تسلّطه عليها تسلط المالك لها؛ فيبدو أن هذه آثار الحالة الأمرية في عالم الملك، فما هي آثارها في عالم الملكوت ما دام العالمان متصلين أوثق اتصال؟

❖ **طه**: إن ما ينبغي التأكيد عليه قبل كل شيء هو أن هذين الأثرين المُلكيين لدى العنيف: «التميّز في الاعتقاد» و«التملك في الاشتغال» ليسا أثرين عارضين، فيُرجى زوالهما من تلقاء ذاتهما، بل إنهما أصبحا وصفين قائمين بالعنيف لا يبرحانه؛ وما ذاك إلا لأن هذين الوصفين باتت جذورهما تمتد، عميقا، في نفسه، إذ بات «التميز الاعتقادي» وسيلته التي توصِّله إلى **إثبات ذاته**، وبات «التملك الاشتغالي» وسيلتَه التي يحقق بها **التمكين لذاته**؛ ومتى صارت للتميز الاعتقادي وظيفة «إثبات الذات» وللتملك الاشتغالي وظيفة «تمكين الذات»، خرجا عن نطاق الأفعال العقلية إلى نطاق **الأفعال النفسية**؛ ولا أدل على وجود الفعل النفسي من «**الشهوة**»، فيلزم أن ذا العنف أضحت تستبد به شهوتان اثنتان: «**شهوة المَيز العقدي**» و«**شهوة المِلك العملي**».

فلكي نتبين الآثار الملكوتية للحالة الأمرية للعنيف، ينبغي أن نعرف كيف أن هاتين الشهوتين تخالفان مقتضيات

الميثاقين الملكوتيين: «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الائتمان»؛ فقد ذكرنا أن الاعتقاد فعل شهادي، والفعل الشهادي، كي يؤتى به على الوجه المطلوب، ينبغي أن يبقى موصولا بالعالم الملكوتي؛ والسبيل إلى حفظ صلته بهذا العالم هو أن ينهض الفاعل بمقتضيات «ميثاق الإشهاد»؛ وأحد هذه المقتضيات هو أن يطلب **الوحدة في اعتقاده**، ولا يطلب الفُرقة؛ إذ أن ذرّيات بني آدم اتحدت جميعا في شهادتها على ألوهية خالقها وربوبيته؛ فإذن الاتحاد، بموجب هذا الميثاق، هو الأصل والاختلاف إنما هو طارئ في عالم الملك؛ بينما العنيف لم يتردد في مخالفة هذا المقتضى الميثاقي؛ فلم يشغله طلب الاتحاد مع الآخَر في الاعتقاد، ولا استخراج وجوه الاشتراك معه، حتى إذا تعذر ذلك، بحث جوانب الافتراق بينهما، مجتهدا في تجاوزها، بل ساقته شهوة التميز التي تستحوذ على نفسه إلى اعتبار الاختلاف هو الأصل والاتحاد طارئا، فصار يطلب أسبابه في كل اعتقاد، بل ينشئه حيث لا توجد هذه الأسباب، إثباتا لذاته.

ولـمّا كان «التوحيد» هو الأمر الذي اتحد بنو آدم في الشهادة به، فقد قام العنيف بتوسيع دائرة ضده إلى أقصى حد، أي «الشرك»؛ فما كان غير معدود فيه، صيَّره جزءا منه؛ وما ذهبت عنه صفة الشرك، أرجعها إليه؛ وما زالت

عنه أسبابه، اعتبرها باقية؛ وما تُنوسي وجه الشرك فيه أو أُهمِل، ذكّر به وحذّر منه؛ كل ذلك لكي يتمكن من تحقيق تميزه الاعتقادي؛ إذ كلما غالى في ظاهر التوحيد، ازدادت شبهات الشرك عند الآخر، فيغتنم هذه الفُرصة لمزيد التميّز.

وهكذا، يكون العنيف قد خالف المقتضى الإشهادي من جهتين: إحداهما أنه قلب الأصل الذي بُني عليه، فقد قدَّم الاختلاف على الاتفاق؛ والثانية، أنه ضيَّق نطاق هذا الاتفاق، حتى كاد يقتصر على جماعة العنف التي ينتمي إليها؛ يترتب على هذه المخالفة المزدوجة فقْدٌ ملكوتي كبير؛ ذلك أن الأفعال الشهادية، ما لم تقع في المخالفات، فإنها تحمل روحا ملكوتية تجعل منها **آيات** دالة على المعاني الروحية التي تعرج بها؛ فهذه الروح الملكوتية تصير، بسبب مخالفة العنيف للمقتضى الإشهادي، مفقودة في اعتقاداته، فلا يكون اعتقاده آية من هذه الآيات، ولا تتعدى رتبتُه رتبة «**الظاهرة الاعتقادية**» التي باطنها كظاهرها، أي تكون فاقدة للعمق الملكوتي.

كما ذكرت أن الاشتغال فعل ائتماني؛ والفعل الائتماني، كي يُؤتَى به على الوجه المطلوب، ينبغي أن يبقى، هو الآخر، موصولا بالعالم الملكوتي؛ والطريق التي تحفظ صلته بهذا العالم هو أن ينهض الفاعل بمقتضيات «ميثاق الائتمان»؛ وأحد هذه المقتضيات أن لا يتملك ما استُودع

لديه؛ إذ تعهَّد بنو آدم جميعا لربهم أن يحملوا الأمانة من دون سائر خَلْقه؛ فالأصل هو الائتمان، والامتلاك إنما هو طارئ على عالم المُلك؛ بينما العنيف لم يتردد في مخالفة هذا المقتضى الميثاقي الثاني؛ فلم يهمه أن يقف على ما تستوجبه أعماله، باعتبارها أمانات، من واجبات مُميَّزة يُسأل عنها، بل اعتبرها ممتلكات يحق له أن يتصرف بها كما يشاء، بل ساقته شهوة التملك التي تستحوذ على نفسه إلى اعتبار الامتلاك هو الأصل، والائتمان طارئ، فصار يبحث عن مظاهر الحيازة في كل اشتغال، بل ينشئها حيث لا توجد، تمكينا لذاته؛ لكن العجب هو أنه، في ذات الوقت الذي يسعى فيه إلى الامتلاك، يطالِب الآخرين بحفظ الائتمان، وقد ينسُب إليهم امتلاك ما قد لا يدّعون امتلاكه، متهما إياهم بخيانة الأمانة، حتى يبرِّر انتزاعها منهم بالعنف، مدعيا استرداد الأمانة.

ولمّا كانت «الخلافة» هي الأمر الذي تعلّق به حَمْل بني آدم للأمانة، فقد قام بتضييق دائرتها إلى أقصى حد، حتى يتيسر له الاستيلاء عليها؛ فلم تَعد هي «الخلافة الأخلاقية» التي يتمتع بها كل فرد، بموجب كونه إنسانا استُخلف في الأرض، بل أضحت هي الخلافة السياسية بمعناها التسيُّدي، بل ضيَّق هذه الخلافة التسيدية نفسها أيما تضييق، فلم تَعُد تحتاج إلى إجماع المسلمين، ولا حتى إلى

إجماع العلماء، مقتصرةً على إجماع جماعته؛ وما درى أنه، بطلبه للخلافة على هذا النحو، خرج إلى الامتلاك المطلق، لأن الخلافة هي، بالذات، الأمانة المطلقة؛ وبذلك، غدا أبعدَ الناس عن استحقاق الائتمان عليها، فانظر كيف أن العنيف يقلب قيم الدين رأسا على عقب!

وهكذا، يكون العنيف قد خالف المقتضى الائتماني من جهات ثلاث: إحداها، أنه قدَّم الامتلاك على الائتمان؛ والثانية أنه تذرّع بالائتمان للوصول إلى الامتلاك؛ والثالثة، أنه نزع عن الخلافة لباسها الائتماني؛ يترتب على هذه المخالفة المثلثة، هي الأخرى، فقْدٌ ملكوتي كبير، ذلك أن الأفعال الائتمانية، ما لم تقع في المخالفات، تحمل روحا ملكوتية تجعل منها، هي كذلك، **آيات** دالة على المعاني الروحية التي تعرج بها؛ فهذه الروح الملكوتية تصير، هي بدورها، بسبب مخالفة العنيف للمقتضى الائتماني، مفقودة في اشتغالاته؛ فلا يكون اشتغاله آية من هذه الآيات، ولا تتعدى رتبتُه رتبة «**الظاهرة الاشتغالية**» التي باطنها كظاهرها، أي تكون، هي الأخرى، فاقدة للعمق الملكوتي.

٧. عنف الاعتقاد وفساد القراءة والاستنتاج

• **إبداع**: قد يقع الاعتراض على هذه النتيجة التي توصلتم إليها، وهي «أن اعتقادات واشتغالات العنيف أفعال

لا عمق ملكوتي فيها»، إذ كيف تخلو من هذا العمق والعنيفُ يصفها بكونها **أفعالا جهادية خالصة**؟ والظاهر أنه لا عمل أعلق بعالم الملكوت من الجهاد، حتى إنه لا أحد أحق بوصف «الآية» من المجاهد، فكيف تدفعون هذا الاعتراض؟

❖ **طه**: صحيح أن «الجهاد» رتبة ملكوتية عليا لا تضاهيها إلا رتبة «الذكر»، أي ذكر الله؛ لكن العنيف بعيد عن هذه الرتبة بُعد «الظلوم» و«الجهول» عنها؛ فعنفه تعدى إيذاء الخَلْق إلى إيذاء الخالق، سبحانه وتعالى؛ فمن أين لمن آذى الحق، سبحانه، معترضا على أفعاله في خَلْقه أن يصل إلى معاني عالم الملكوت! ولكي أجيب عن سؤالكم عما إذا كان العنيف يجاهد باعتقاده كما يجاهد باشتغاله، لا بد من استحضار أسباب هذا الجهاد المزعوم.

أما عن الأسباب التي دعت العنيف إلى عنفه، فلا ينبغي طلبها في إطار قضايا العقل، وإنما في إطار **أعراض النفس**؛ وقد نُجملها في ثلاثة أساسية:

أولها، **الحقد على الحكام**؛ ذلك أن العنيف كوَّن لنفسه تصوّرا خاصا عن السلطة على قدر ما حصَّله من عناصر تراثه وما تفاعل في ذهنه من أفكار يموج بها العصر وتُروّج لها وسائل الإعلام، فاستضمر هذا التصور الخاص، حتى انغرس في نفسه الحقد على أهل السلطة.

والثاني، **شهوة الانتقام**؛ ذلك أن العنيف لاحظ، كما لاحَظَ غيرُه، سوء أحوال المسلمين في أرجاء العالم وتفرُّق شملهم وتكالب الأعداء عليهم واستعمار أراضيهم واستنزاف ثرواتهم والتحكم في سياساتهم، فاستبدت به الرغبة في الانتقام المدوّي لهم.

والثالث، **هوس تغيير الأوضاع**؛ ذلك أن العنيف عاش في أوساط عانت غير قليل من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إن انتشارا للجهل والأمية أو تضخّما للفقر والبطالة أو هضما للحق أو ممارسة للقمع أو إهمالا للمرجعية الدينية أو فرارا إلى النظم العلمانية أو عملا بالقيم والـمُثل الأجنبية؛ كل ذلك جعله يخشى على اضمحلال هويته خشية **اليائس** من تغيير المنكر من حوله، اللهم إلا أن يتولاه هو بنفسه، ويتعاطاه بيده، فيستحوذ على قلبه هذا الشعور.

ولو أن مفهوم «الحقد على الحكام» ينطوي على معنى «الاستياء من التسلط»، فإن هناك فرقا بين الطرفين، إذ «الاستياء من التسلط» موقف عقلي يستند إلى أدلة تثبته، ويقبل الاعتراض عليه بأدلة تضاهيها، بينما «الحقد على الحكام» موقف انفعالي غير عقلي، إذ الأصل فيه علة دفينة في النفس؛ كما أن مفهوم «شهوة الانتقام»، ولو أنه يتضمن معنى «الانتصاف للذات»، فإنه يفارقه، إذ «الانتصاف» فعل

مشروع متى تولته الهيئة المختصة، بينما «شهوة الانتقام» رغبة لا تكون مشروعة لاقترانها بمتعة غير أخلاقية؛ وكذلك مفهوم «هوس تغيير الأوضاع»، ولو أنه ينطوي على معنى «إصلاح الأوضاع»، فإنه يفترق عنه، إذ «الإصلاح» مطلب محمود ومرغوب فيه، بينما «هوس التغيير» حالة مذمومة، حتى ولو تعلَّقت بأمر محمود، لأنها علامة اضطراب نفسي.

فيتبين أن العنيف يباشر عنفه، انطلاقا من هذه الأسباب التي ظهر أنها أسباب نفسية تكشف عن حمولة انفعالية تُخرجها عن الوصف العقلي؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون الجهادان اللذان يدعيهما العنيف، أي «**جهاد الاعتقاد**» و«**جهاد الاشتغال**» عملين معلولين لا يستحقان رتبة الجهاد؛ إذ، أنهما، بموجب هذه الصبغة الانفعالية الفاحشة، يقعان في الآفتين اللتين تُخرجانهما بالمرة من دائرة الجهاد، ألا وهما: «الجهل» و«الظلم»! ولا جهل، ولا ظلم في الجهاد.

وهكذا، فإن «جهاد الاعتقاد» المزعوم يدخل عليه الجهل، إذ أن هناك شرطا أساسيا للجهاد الاعتقادي يُخلُّ به العنيف؛ وهذا الشرط هو، بالذات، «**الاجتهاد**»، إذ لا جهاد اعتقادي بغير اجتهاد؛ فالاجتهاد، لغة، افتعال من الجهد، والافتعال صيغة مبالغة من الفعل: «جهد»، والجهد فعل إرادي، والفعل الإرادي أساس التخلق، فيكون **الجهد عبارة عن الفعل الذي يورّث الأخلاق**؛ فإذا نُسب الاجتهاد إلى فعل

من أفعال العقل، فالمراد هو أنه بُذلَ أقصى الجهد في التخلق بهذا الفعل، وبقدر ما يزيد هذا الجهد، يرتقي التخلق، وبقدر ما ينقص، ينحط؛ فـ«الاجتهاد» هو الذي يحفظ للفعل العقلي أخلاقيته، والفعل العقلي الذي لا خُلُق فيه يُنسب إلى الجهل، لا إلى العقل؛ وتتمثل هذه الأخلاقية لأفعال العقل، أساسا، في قيمتين اثنتين هما: «**الارتقاء بجهد القراءة**» و«**الارتقاء بجهد الاستنتاج**»؛ وقد أخلَّ ذو العنف في اعتقاداته بكلتا القيمتين، ويتمثل إخلاله فيها بالقيمة الأولى، أي «الارتقاء بجهد القراءة» من الجهتين التاليتين:

أولاهما، «**عدم الارتقاء بجهد قراءة النص**»، ذلك أن العنيف يختار من كل زوجين متقابلين من أزواج قراءة النص أبسطَها؛ ونذكر ثلاثة من هذه الأزواج هي: (الظاهر والباطن)، (التفريق والتأليف)، (النقد والبناء)، فيختار منها «الظاهر» دون «الباطن»، لأنه يؤثر الجمود عليه، و«التفريقَ» دون «التأليف»، لأنه يُثبت به ذاته، و«النقدَ» دون «البناء»، لأنه يفتح له طريق تجريح المخالِف؛ وواضح أن هذه العناصر أبسط من العناصر التي تقابلها، إذ لا تتطلب الجهد الذي تتطلبه؛ فلا يكون العنيف قد بذل أقصى جهده كما هو مطلوب في «الاجتهاد»، كما يكون أقل قدرة على التخلُّق العقلي؛ وعلامة هذا النقصان في التخلق العقلي هو «**التشدد**»؛ والغلظةُ في الفهم والفظاظة في القول خلُقان

مذمومان، فما بالُك بالغلُو والتنطع.

والثانية، «**عدم الارتقاء بجهد قراءة الواقع**»؛ لا يُتصوّر أن يُجهِد العنيف، وهو تحت وطأة الغضب الدائم، نفسَه في معرفة الواقع، محيطا بأسبابه الموضوعية، ونافذا إلى مشكلاته بكل تعقيداتها وتلوناتها، ومقدِّرا لمتطلبات التغيير فيها، وبانيا عليها قرارات مناسبة لها، ومستكشفا مآلات تنفيذها، ناهيك عن أن يستفرغ طاقته في هذه المعرفة الواسعة؛ هذا على فرض أن مداركه العقلية لا تزال محفوظة؛ أما وأن هذا الحفظ غير مضمون لدخول الشبهات النفسية على هذه المدارك، فالغالب أن يتسرّع في ملاحظاته ومحاكماته، كأنه يخطفها خطفا، مقدّما تقدير آثارها النفسية على تقدير جوانبها الموضوعية؛ فإذن **الأصل في اعتقادات العنيف أن تكون اعتقادات مخطوفة غير مدروسة**؛ والخطف في المعقول، كما يكون فعلا غير اجتهادي، يكون فعلا غير أخلاقي؛ وعلى هذا، فحتى لو فرضنا أن ما لاحظه العنيف من المظاهر مفاسد وأن ما عاناه من المشاكل مظالم، فلا يُعقل أن تدعوه هذه المفاسد والمظالم إلى الخروج بالتصورات والأحكام المخطوفة التي خرج بها، والتي تقضي بمواجهة هذه المفاسد والمظالم بأسلوب العنف الذي اتبعه وبمقدارِه الذي أخذ به.

كما أخل العنيف في اعتقاداته بالقيمة الثانية، أي

«الارتقاء بجهد الاستنتاج» من الجهتين الآتيتين:

أولاهما، «**عدم الارتقاء بجهد الاستنتاج من النص**»؛ معلوم أن الاستنتاج، على وجه العموم، عبارة عن انتقال موجَّه بين طرفين اثنين ومنضبط بجملة من القواعد؛ ولا يتحقق الالتزام بهذه القواعد في مجال النصوص إلا إذا بذل المستنتِج جهده في أمرين، وهما: «**التجرد**» و«**التجريد**»؛ إذ التجرد يقضي بصرف الاعتبارات غير الموضوعية، والتجريد يقضي بصرف الجزئيات غير المجدية؛ أما العنيف، فيمنعه من التجرد تلبّسُه بعنف الانفعالات الذاتية، منصرفا عما يعاكسها؛ كما يمنعه من التجريد تلبُّسُه بعنف الأحداث الطارئة، مستعجلا الرد عليها؛ لذلك، تأتي ممارسته لمختلف صور الاستنتاج النصي مَعيبة في تجرُّدها وتجريدها، إن استنباطا للمعاني والأحكام أو استقراء للأدلة أو تعليلا للأحكام؛ أما استخراج المقاصد من النص، فتجريد لا يطيقه؛ فتفوته، بذلك، أخلاقية هذه الصور الاستنتاجية الخاصة بالنص، لأنها توجب الاجتهاد في التجرد والتجريد، أي بذل أقصى الجهد فيهما؛ إذ بقدر ما يُبذَل من الجهد فيهما، يكون القرب من الصواب؛ فإذا بُذل أقصاه، كان القرب قد بلغ غايته.

والثانية، «**عدم الارتقاء بجهد الاستنتاج من الواقع**»؛ لما كان الاستنتاج علاقة بين طرفين، فإن هذه العلاقة تتخذ

بالنسبة للواقع، هو الآخر، صورا تختلف باختلاف ضوابطها، منها: «التمثيل» و«الاستقراء» و«التعليل» أو «التفسير»؛ ولا يتحقق حفظ هذه الضوابط إلا إذا بذَل المستنتِج جهده في تحصيل «حسّ الواقع» و«تحرّي الموضوعية»؛ إذ «حسُّ الواقع» يقي إدراكاتِه من التشويش و«تحرّي الموضوعية» يقفه على علل الأشياء وقوانينها؛ أما ذو العنف، فيضعُف عنده حسّ الواقع، هذا إن لم يفتقده؛ ذلك أن الواقع في نفس الأمر لا يهمه، وإنما الذي يهمُّه هو **الواقع باعتبار ذاته هو**، أي بالإضافة إليه؛ وهذه الإضافة هي بمثابة حجاب بينه وبين الواقع، فلا يراه أبدا كما هو في حدّ ذاته، وإنما يراه كما يريد أن يراه، حتى **كأن الواقع غائب**؛ وأما «تحري الموضوعية»، فليس حريصا على الاتصاف به في تعامله مع الأشياء، فإما أن يهوّلها أو يهوّنها، بل يغلب عليه في هذا التعامل، بموجب عنفه، هاجس التدمير؛ فلا يُقدِّر هذه الأشياء إلا من جهة إمكانات تدميرها، حتى **كأن الواقع ينبغي تغييبه**؛ فتفوته أخلاقية الصور الاستنتاجية الخاصة بالواقع كما فاتته أخلاقية الصور الاستنتاجية الخاصة بالنص، لأنها تقتضي الاجتهاد في مراعاة الواقع وطلب الموضوعية، أي بذل أقصى الجهد في هذين المطلبين؛ إذ بقدر ما يُبذَل من هذا الجهد، يكون القرب من الحقيقة؛ فإذا بُذل أقصاه، كان القرب قد بلغ غايته.

فيتبيّن أن ما يدعيه العنيف من أنه يجاهد باعتقاداته، ليس من الجهاد في شيء، فلا جهاد في هذه الاعتقادات ما لم يلتزم بأخلاقية الاجتهاد في أشكال قراءته للنصوص والوقائع وفي طرائق استنتاجه من هذه النصوص والوقائع، فما يحسبه «جهادا اعتقاديا» إنما هو عنف اعتقادي صريح، و«الجهاد» و«العنف» ضدان لا يجتمعان.

٨. عنف الاشتغال والانسياق مع أهواء النفس

● **إبداع**: إذا كان العنيف يخل بـ«الاجتهاد» في الاعتقاد، ويتأدى إلى حط رتبة القراءة ورتبة الاستنتاج في اعتقاده، واقعا في آفة الجهل، فيا ترى بأي شيء يخل العنيف في اشتغالاته أو تصرفاته، وفي أي آفة يقع؟

❖ **طه**: كما أنه يخل بـ«الاجتهاد» في اعتقاده، فإنه يخل بشرط آخر هو من الاشتغال بمنزلة الاجتهاد من الاعتقاد، ألا وهو «**المجاهدة**»! فلما كان الجهد عبارة عن الفعل الذي يورّث الأخلاق، كانت «المجاهدة» في أي شغل من الأشغال هي بذل أقصى الجهد في التخلق بهذا الشغل؛ وبقدر ما يزيد هذا الجهد، يرتقي التخلق، وبقدر ما ينقص، ينحط؛ فـ«المجاهدة» هي التي تحفظ للاشتغال أخلاقيته، والاشتغال الذي لا أخلاق فيه يُنسب إلى الظلم؛ وتتمثل هذه الأخلاقية للاشتغالات، أساسا، في قيمتين اثنتين

هما: «مخالفة الأهواء» و«محاسبة النفس»؛ وقد أخل العنيف في اشتغالاته بكلتا القيمتين.

ويتبدى إخلاله بالقيمة الأولى، أي «مخالفة الأهواء»، في انسياقه مع جارف انفعالاته؛ فهو لا يرى انفعاله هوى، بل يراه شاهدَ عقل، ولا يعتبره نقصا، بل يعتبره شاهدَ كمال، بل يرى فيه واجبا شرعيا يعاقَب عليه تاركُه، هذا إن لم يخرج تاركه من الجماعة؛ فحقدُه على أهل السلطة، بحسب زعمه، إنما هو بُغْض لجورهم، وشهوة الانتقام من أعداء الأمة إنما هي دفع لشرهم، وهوَسه بتغيير الأوضاع إنما هو اهتمام بأمر المسلمين؛ وما درى أن حقده ليس بغضا من أجل الله، وإنما بغض من أجل نفسه، إذ لا يورّثه له إلا دافع التسلط الدفين في نفسه، وأن حبه للانتقام من الأعداء ليس انتصارا للأمة، وإنما هو سفك للدماء؛ إذ لا يحمله عليه إلا دافع العدوان المغروس في لاشعوره، وأن التغيير المهووس به ليس تغييرا للمنكر، وإنما استبدال شَرٍّ منه مكانَه، إذ لا يحمله عليه إلا دافع إثبات الذات المستحوذ على نفسه؛ وما لم يشتغل بمجاهدة هذه الدوافع النفسية المتغلغلة في لاشعوره، أي «دافع التسلط» و«دافع العدوان» و«دافع إثبات الذات»، حتى تصفو اشتغالاته من آثارها ويخرج عن ظلمه، فلا يمكن أن يبغض في الله، ولا أن يهتم لأمر المسلمين، ولا أن يغيّر منكرا؛ لذلك، كان لا

بد أن تفوته أخلاقية الاشتغال، لأنها توجب المجاهدة، أي بذل أقصى الجهد في تصفية الاشتغال من الأهواء؛ إذ بقدر ما يُبذَل من الجهد في ذلك، يكون القرب من الصلاح، فإذا بُذل أقصاه، كان القرب منه قد بلغ غايته.

كما يتبدى إخلال العنيف بالقيمة الثانية، أي «محاسبة النفس»، في تصاعد مقدار العنف في أعماله، كأنه لا يرى له سقفا ولا يَضع له أجَلا؛ فلولا أنه ذهب بعيدا في تزكية نفسه، ورأى أن ما يأتيه عملٌ صالح مرفوع إلى ربه، معتقدا أنه عنده بمكان، وموقنا بعظيم الثواب، ما كان ليصرّ إصراره على أعمال لاحقُها أعنف من سابقها، متباهيا بها في وسائل الإعلام جمعاء، ومستعليا بها على الأنصار والأعداء على السواء كأن التقتيل الوحشي منجز إنساني عظيم يرفع صاحبه؛ وبدَل أن يحاسِب نفسه، متفقدا ما اكتسبته من الأعمال التي لا يأتيها إلا الجبار المبين، عسى أن ينتبه إلى فظاعة جرمه، ويكف عن ظلمه للناس ولخالقهم، صار إلى محاسبة الآخَر، مُسقطا عليه شنيع مَثالبه ومُلقيا عليه مسؤولية هذه الأعمال التي يهتز لها عرش ربه، مبرّئا لنفسه؛ لذلك، ليس له من سبيل إلى أخلاقية الاشتغال، لأنها توجب المجاهدة، أي بذل أقصى الجهد في محاسبة النفس؛ إذ بقدر ما يُبذَل من الجهد في ذلك، يكون القرب من الاستقامة، فإذا بُذل أقصاه، كان القرب منها قد بلغ غايته.

وعلى الجملة، فإن ما يزعمه العنيف من أنه يجاهد بأعماله أو اشتغالاته ليس من الجهاد في شيء، فلا جهاد في هذه الأعمال ما لم يلتزم بأخلاقية المجاهدة التي تتطلب منه أن يخالف أهواءه ويحاسب نفسه؛ فما يظنه «جهادا اشتغاليا» إنما هو عنف اشتغالي صريح، و«الجهاد» ضد «العنف»، فلا يجتمع معه أبدا.

٩. الجهاد معرفة وإحسان

● **إبداع**: أستاذنا، إنكم تُلحُّون على أن الجهاد والعنف طرفان متضادان، فماذا تقولون لأولئك الذين يصرُّون على أن الجهاد إنما هو عنف، بل يصيرون إلى القول بأن العنف أصيل في الإسلام بِما أن الجهاد واجب من واجباته؟

❖ **طه**: بناء على ما ذكرتُ سابقا من أوصاف للعنف أُجملها في قولي: «العنف إيذاء مبني على الجهل الـمُلكي والملكوتي ومفضٍ إلى الظلم الـمُلكي والملكوتي»، فيكون **ذو العنف** هو، بالتحديد، **الإنسان المؤذي الجهول الظلوم**؛ فيتبين أن العنف لا يمكن إلا أن يكون مضادا للجهاد، لأن الجهاد، وإن كان فيه أذى ظاهر، فإن هذا الأذى الظاهر بلاء بُني على علم مُلكي وملكوتي، ويفضي إلى عدل مُلكي وملكوتي؛ وقد اختص العلم الملكوتي باسم «**المعرفة**» في

معناه الخاص[17]، لأنه علم بالمعاني الروحية، وقد نسبه الحق سبحانه وتعالى في كتابه العزيز إلى «أولي الألباب»[18]؛ كما اختص العدلُ الملكوتي باسم «**الإحسان**»، لأنه معاملة بالرحمة الإلهية، فيكون المجاهد هو، بالتحديد، **الإنسان المبتلَى العارف والمحسِن**، فيتعين أن أبيِّن كيف أن الجهاد، بموجب انبنائه على المعرفة والإحسان، يضادّ العنف؛ وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أولها، أن العلم المُلكي متضمَّن في المعرفة الملكوتية، بينما المعرفة الملكوتية ليست متضمَّنة في العلم المُلكي، ذلك أن العلم المُلكي ينظر في الظواهر، وقد يكتفي بهذا النظر من لا يعوّل إلا على مداركه الحسية وما بُني على هذه المدارك من المعقولات، إذ من المعقولات ما انتُزِع من المحسوسات، فيكون محسوسا مِثْلُها على صبغته التجريدية، في حين أن المعرفة الملكوتية تنظر في الآيات، والآيات هي الظواهر وقد فُتحت على فضاء القيم الأخلاقية والمعاني الروحية، بحيث تصير الأسباب الظاهرة موصولة بمعانيها الخفية؛ وهكذا، **فلكل ظاهرة كونية أفق ملكوتي يخصُّها**؛ ووظيفة «**التفكر**» هو أن يكتشف هذا الأفق

(١٧) يراد باسم «العارف» العالم الذي حصَّل نصيبا من المعرفة الملكوتية.

(١٨) انظر الآيات التي ورد فيها ذكر «أولي الألباب».

المعنوي كما يأمرنا كتاب الله بذلك ويحثنا، في كل ثناياه، على تعاطيه؛ وعلى هذا، فإن قولنا: «المعرفة الملكوتية» يلزم منه، بالضرورة، العلم بعالم الـمُلك.

وكذلك العدل الـمُلكي متضمَّن في الإحسان الملكوتي، بينما الإحسان الملكوتي ليس متضمَّنا في العدل الـمُلكي، ذلك لأن العدل الملكي يتعلق بالمعاملة المعتدلة؛ وقد يكتفي بها مَن يقف عند الحقوق الظاهرة؛ في حين أن الإحسان الملكوتي **معاملة راحمة**؛ والرحمة إنما هي تجاوز الحقوق الظاهرة إلى الخيرات الباطنة، فتكون الخيرات الباطنة ملازمة للحقوق الظاهرة؛ وهكذا، فلكل حق مُلكي خيره الملكوتي.

والوجه الثاني، أنه لما كانت المعاني والخيرات الملكوتية غير الظواهر والحقوق الـمُلكية، لزم أن يكون العقل الذي يُدرِك المعاني والخيرات الملكوتية غير العقل الذي يدرك الظواهر والحقوق الـمُلكية، علما بأن العقل، كما فصلته في كتبي، ليس ذاتا قائمة بنفسها، وإنما هو فعالية أو نشاط كالسمع والبصر؛ وهذا العقل الملكوتي ينبغي أن يتضمن العقلَ الـمُلكي كما تضمَّنت المعرفةُ الملكوتية العلمَ الـمُلكي وتضمَّن الإحسان الملكوتي العدلَ الـمُلكي؛ فيلزم أن تكون القوة التي **تعقل** المعاني والخيرات الملكوتية غير القوة التي **تعقل** الظواهر والحقوق الـمُلكية؛

وقد أُطلِق، في التداول العربي، على القوة العقلية الأولى اسم «**الروح**» وعلى القوة العقلية الثانية اسم «**النفس**»؛ فالروح من الإنسان هي مصدر عقله الملكوتي، بينما النفس من الإنسان هي مصدر عقله المُلكي، فيلزم أن العقل الملكوتي **عقل روحي** وأن العقل المُلكي **عقل نفسي**؛ فيتبيَّن أن العلم الذي يقتضيه الجهاد هو علم يُحصَّل بواسطة عقل روحي، فيكون عبارة عن **معرفة**، بينما العلم الذي يقتضيه العنف هو علم يُحصَّل بواسطة عقل نفسي، فلا يكون معرفة.

والوجه الثالث، أن الطاقة أو الجهد الذي يُميّز الروح يختلف عن الطاقة أو الجهد الذي يُميّز النفس، واختلافهما من وجهين: أحدهما، أن حركة الجهد الروحي حركة رأسية أو عمودية، بينما حركة الجهد النفسي حركة أُفُقية أو سطحية؛ والحركة العمودية تُعرَف باسم «**العروج**» والحركة الأفقية تُعرَف باسم «**الإسراء**»؛ والوجه الثاني، أن الجهد الروحي يطوف بالشيء الذي يتجه إليه، ولا يبطش به بوصفه **قِبلة**، بينما الجهد النفسي لا يطوف بالشيء الذي يتجه إليه، ويبطش به بوصفه **قُنْية**؛ وهكذا، تكون خاصية الجهد الروحي أنه يعرُج ولا يَبطِش، بينما خاصية الجهد النفسي أنه يُسرِي ويَبطش؛ ولـمَّا كانت حركة الجهد الخاص بالروح هي **العروج غير الباطش** وكانت حركة الجهد

الخاص بالنفس هي **الإسراء الباطش**، فقد تعيَّن أن نضع لكل واحد من الجهدين اسما خاصّا، فنخص الجهد الروحي باسم «**القوة**» والجهد النفسي باسم «**العنف**»؛ من هنا، يتبيَّن أن العمل الذي يتطلبه الجهاد عمل لا بطش فيه ولو أنه قوة، فيكون عبارة عن **إحسان**، بينما العمل الذي يتطلبه العنف هو عمل باطش، وليس قوة، فيكون عبارة عن **إساءة**.

أو، بإيجاز، إن الجهاد غيرُ العنف، لأن الجهاد ذو طبيعة روحية، في حين أن العنف ذو طبيعة نفسية؛ وأن الجهاد قوة، في حين أن العنف ليس بقوة، لأن القوة لا تكون إلا روحية؛ ومتى استُعمِل لفظها في معنى «القوة المادية»، فذلك على سبيل المجاز ليس إلا، لأن اللفظ الذي يدل على هذا المعنى هو، على وجه التعيين، «العنف».

● **إبداع**: هؤلاء الذين ينسبون العنف إلى الإسلام، بل يعتبرونه أصيلا فيه، قد يقولون بأنه لو سلَّمنا جدلا بأن هناك تضادا بين الجهاد والعنف، فلا نسلم بأن ما يَدْعُوه المسلمون بالجهاد ليس عنفا.

❖ **طه**: لقد ذكرت أن أذى العنف مبني على الجهل والظلم، ومن ذا الذي ينكر أنه لا دين مُنزَل يدعو إلى الجهل والظلم، حتى ولو لم نعتبر **خاتمية** الإسلام التي

تجعل منه دينا أكمل من سابقيه، بحكم إتمام النعمة للإنسانية، فيكون أقدر منها على اتقاء الجهل الظلم، بل الأصل في الشرائع السماوية أنها نزلت، لا لنشر العلم فحسب، بل **لنشر المعرفة**، وهي، كما ذكرت، العلم الذي يتأسس على **معاني** العالم الملكوتي، ولا نزلت لإقامة العدل فحسب، بل **لإقامة الإحسان**، وهو العدل الذي يتأسس على **خيرات** العالم الملكوتي؛ وكل هذه الشرائع دعت إلى الجهاد ولو أنها اختلفت في تحديد أنواعه وأقداره، لأنه ليس من سبيل إلى دفع الجهل والظلم إلا الجهاد.

فيلزم أن الجهاد الذي دعت إليه شريعة الإسلام يضادُّ العنف على أكمل وجه، بموجب خاتميته؛ إذ يضاده، لا باعتباره جهلا وظلما فحسب، بل باعتباره إيغالا في الجهل والظلم؛ والإيغال في الجهل هو نسيان المعاني الملكوتية التي تختص بها المعرفة، وضدّ «المعرفة» هو «الجهالة»؛ والإيغال في الظلم هو نسيان الخيرات الملكوتية التي يختص بها الإحسان، وضد «الإحسان» هو «الإساءة»؛ وقد عبر الإسلام عن شدة الجهل ـ أو الجهالة ـ بـ«الجهولية» وعن شدة الظلم ـ أو «الإساءة» ـ بـ«الظلومية» كما في الآية الكريمة: ﴿**إنه كان ظلوما جهولا**﴾[١٩].

● **إبداع**: قد يقول هؤلاء الذين يدَّعون أصالة العنف

---

(١٩) سورة **الأحزاب**، ٧٢.

في الإسلام بأنه حتى لو سلمنا بأن ما تقولون إنه تصور الإسلام للجهاد، يبقى أن تاريخ المسلمين يكذب ذلك أيما تكذيب، فقد وقعت في الإسلام حروب أريقت فيها دماء كثيرة لا يمكن وصفها إلا بممارسة العنف الشديد، هذا في فجر الإسلام، فما الظن بالقرون المتأخرة.

❖ **طه**: لا أريد أن أخوض في تاريخ المسلمين، لأن هذه مسألة عريضة يكثر فيها الخلاف وتشتد فيها المكابرة؛ بل سوف أسلّم بأن من حروب المسلمين ما كان عنفا، ولم يكن جهادا؛ فلا يترتب على ذلك مطلقا أن الإسلام دين عنف؛ وكل ما يترتب عليه هو التباس الجهاد بالعنف عند بعض المسلمين؛ إذ أن الفرق بين الجهاد والعنف غاية في الدقة، على الرغم من ظهور التضاد بينهما، لأن الجهل الذي يتصف به العنف يجوز أن يراه بعضهم علما، إذ يكفى أن لا يرى في إدراك المعاني الملكوتية شرطا في حصول العلم؛ وكذا الظلم الذي يتصف به يجوز أن يراه عدلا، إذ يكفى أن لا يرى في العمل بالخيرات الملكوتية شرطا في حصول العدل؛ هذا بالنسبة لمن يختار، عن روية، إنكار المعاني والخيرات الملكوتية؛ فمِثلُه قد يأتي من العنف ما شاء، منكِرا أنه عنف أو مُقرّا بأنه عنف، واصفا إياه بأوصاف تخرجه من دائرة الجهل والظلم، كأن يصفه بأنه «عنف مشروع» أو «عنف معقول» أو «عنف ضروري» أو حتى «عنف عادل».

أما المحاربون المسلمون الذي وقعوا في العنف، فلم تَفُتهم المعاني والخيرات الملكوتية عن قصد، وإنما فاتهم القيام بشروط الأصل الذي يوصّل إلى هذه المعاني والخيرات الملكوتية، ألا وهو «الروح»! فالتبس عليهم الأمر، فخاضوا الحرب، ظانين أنهم يخوضونها بنوايا روحية، والحق أنهم كانوا يخوضونها بنوايا نفسية؛ والنوايا النفسية تجعل المحاربين ينسبون إلى أنفسهم جهادهم، ويقدِّمون استيفاء حقوقهم على الإيفاء بواجباتهم، ويأتون من البطش ما تسعه قدرتهم، وقد نبه القرآن الكريم إلى هذه الحالة في الآية ٢٥ من سورة **التوبة**، وهي: ﴿**لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ**﴾؛ لذلك، صحَّ أن يُطلَق على هذه الحروب اسم «القتال»، لأن القتال قد يكون جهادا متى استوفى الشروط الروحية، ويكون عنفا، متى لم يستوفها؛ كما يمكن أن يكون مشتبِها، إذ يكون بعض المقاتلين قد دخلوا الحرب بنوايا روحية تصلهم بعالم الملكوت، وبعضهم دخلها بنوايا نفسية تَشدُّهم إلى عالم المُلك كما أشار إلى ذلك الحديث الشريف: «سُئِلَ رسولُ الله ﷺ عَنِ الرَّجُلِ يُقاتلُ شَجَاعَةً، ويُقَاتِلُ حَمِيَّةً، ويُقَاتِلُ رِيَاءً، أَيُّ ذلِكَ في سبيلِ الله؟ فقال رَسُول الله ﷺ: مَنْ قَاتَلَ لِتَكونَ كَلِمَةُ اللهِ هي العُلْيَا، فَهوَ في سبيلِ اللهِ»؛ وواضح أن «الشجاعة» و«الحمية» «والرياء»

صفات نفسية، في حين أن «إعلاء كلمة الله» صفة روحية بحق.

● **إبداع**: لكن قد يقول هؤلاء إن الجهاد بشرطه الروحي يبقي إيذاء، والإيذاء عنف، فيكون الإيذاء، بحسب رأيهم، أصيلا في الإسلام.

❖ **طه**: ليس الأمر كذلك؛ الصواب أن يقال: الجهاد يعرِض له الأذى، وليس بالضرورة أذى الآخر، بل قد يقع هذا الأذى على المجاهد نفسه؛ لذلك، كان أذى الجهاد عبارة عن **بلاء**؛ وحتى لو كان في الجهاد أذى الآخَر، فإن لهذا الأذى خصوصية ليست في العنف، إذ أنه **أذى روحي** وإن تجلت آثاره في صورة مادية، ذلك أن المجاهد يؤذي بِنية روحية خالصة، لا جهل فيها ولا ظلم؛ وميزة هذه النية العارفة والمحسنة أنها تجعل مآل هذا الأذى خيرا[٢٠]، لأنه بمنزلة «إصلاح» بل بمنزلة «إحياء»، شأنه شأن الإيذاء الذي يقع في القصاص؛ بل يفضُل إيذاءُ الجهاد إيذاءَ القصاص من جهة أن القصاص قد يقضي به، ويوقعه من لا نية روحية له كما إذا طبَّق أحدٌ قانونا مسطورا لا يحتاج معه

---

(٢٠) تدبر الآية الكريمة: **﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾**، **البقرة**، ٢١٦.

إلى إعمال ذهنه، ناهيك عن إنهاض روحه؛ وعليه، فمن يقول بأن الإيذاء الجهادي أصيل في الإسلام فهو كمن يقول بأن إقامة العدل أصيلة في غيره؛ فأصالة هذا الإيذاء لا تضرّ الإسلام إلا كما تضر إقامة العدل غيره، بل قد تضر إقامة العدل غيره متى انتُزع منه كل أثر للروح كما في الأنظمة العلمانية، لأن كمال العدل هو في الارتفاق بالإحسان.

١٠. جهاد الاعتقاد الروحي أصل في كل صُوَر الجهاد

● **إبداع**: يبدو أن قولكم بأن الجهاد يَعرِض له الأذى يُشعر بأن الأصل في الجهاد ألا يكون فيه إيذاء، كما قلتم من جهة أخرى بأنه لا سبيل إلى دفع الجهل والظلم إلا بالجهاد؛ فهل لكم، أستاذنا، أن تزيدوا هذه النقطة توضيحا؟

❖ **طه**: أما عن كون الجهل والظلم لا يندفعان إلا بالجهاد، فالمراد أن الجهاد هو بذل أقصى الجهد الروحي في محو الجهل وإزالة الظلم، فتخرُج بذلك منه كل أنواع العنف، لأن العنف جهد نفسي صريح؛ والجهد النفسي باطش، بينما الجهد الروحي راحم؛ وهذا الجهد الروحي الراحم الأقصى ليس ضربا واحدا، بل ضروبا مختلفة، وليس رتبة واحدة، بل رُتبا متعددة؛ وقد غابت هذه الحقيقة الجهادية الدقيقة عن بعض العلماء والنظار، واختزلوا الجهاد في نوعين: «جهاد الدفع» و«جهاد الطلب»، مع حمْلِ اسمه

على معنى «القتال»؛ والحال أن هذا الاختزال ضيّقَ ما يعلمون أن القرآن الكريم وسّعه بموجب الآية الكريمة ٢٥ من سورة **الفرقان** المكية: ﴿**فَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا**﴾؛ فالظاهر أن ضمير الغائب، في هذه الآية، يعود على «القرآن»؛ وإذا كان الأمر كذلك، جاز أن نستنبط من هذه الآية حقيقتين:

إحداهما، أن لفظ «الجهاد» استُعمل بصدد «**الجهاد بالقول**» أو قل «**جهاد القول**» قبل أن يُستعمل بصدد «الجهاد بالفعل» أو قل «جهاد الفعل»، وقد ذكرت أن الجهاد ينقسم إلى قسمين كبيرين: «جهادُ اعتقادٍ» و«جهادُ اشتغالٍ»، فيكون «الجهاد بالقرآن» جهاد اعتقاد.

والثانية، أن الجهاد بالقرآن هو جهاد بملكوتية القرآن، وقد ذكرت أن الملكوتية قسمان روحيان: معرفة وإحسان، فيكون الجهاد بالقرآن «**جهادا بالروح**» أو «**جهاد روح**».

فيلزم من هاتين الحقيقتين أن الأصل في الجهاد أن يكون «**جهادَ اعتقاد روحي**» أو قل إن «**جهاد الاعتقاد الروحي**» هو الأصل الذي ينبغي أن تتفرع عليه كل ضروب الجهاد الأخرى، فلا تُعد ضروبا جهادية حقة، حتى تكون قد قامت بشروطه.

- **إبداع**: ما هي هذه الأصناف من الجهاد؟ وكيف يكون جهاد الاعتقاد الروحي أصلا فيها؟

❖ **طه**: لقد قلتُ بأن الجهاد، لغة، عبارة بذل أقصى الجهد، بحيث لا مزيد عليه؛ وهذا البذل ليس له مجال محدد، بل يتسع لكل مجالات الحياة، بدءا بتحصيل الإيمان وانتهاء بالصبر على البلاء؛ ولما كانت هذه المجالات تنقسم إلى مجالات اعتقاد أو تصديق ومجالات اشتغال أو عمل، كانت أشكال الجهاد تنقسم بانقسامها؛ ثم لـمّا كان كل واحد من هذين القسمين تندرج فيه أنواع مختلفة، فقد اختلفت أشكال الجهاد باختلافها، فلا مجال من مجالات الحياة، كائنا ما كان، إلا وفيه سعة للجهاد، فهناك، بالنسبة لجهاد الاعتقاد، على سبيل المثال: «جهاد الإيمان» وسُمّي «إخلاصا»، و«جهاد الرأي» وسمي «اجتهادا»، و«جهاد الفكر» وسمّي «تفكّرا»، و«جهاد العلم» وسُمّي «تعلّما»؛ وهناك، بالنسبة لجهاد الاشتغال، على سبيل المثال: «جهاد العبادة» وسمي «مجاهدة»، و«جهاد التربية» وسمّي «تزكية»، و«جهاد المال» وسمي «إنفاقا»، و«جهاد الصناعة»، وسمي «إتقانا»، و«جهاد النفس» (بمعنى الجهاد بالنفس) وسمي «قتالا».

والفارق بين الجهادين: الاعتقادي والاشتغالي هو أن الغاية التي يُبذَل لها أقصى الجهد الاعتقادي هو «محو الجهل»، وأن الغاية التي يُبذَل لها أقصى الجهد الاشتغالي هو «إزالة الظلم»؛ فكل اعتقاد يُبذَل فيه أقصى الجهد، بحيث يمحو جهلا بقدر ما أو بوجه ما، فهو جهاد

اعتقادي، سواء أتعلَّق هذ الجهل بالذات أم بالآخَر! وكل اشتغال يُبذل فيه أقصى الجهد، بحيث يُزيل ظلما بقدر ما أو بوجه ما، فهو جهاد اشتغالي، سواء أتعلّق هذ الظلم بالذات أم بالآخَر!

والجامع بين الجهادين: الاعتقادي والاشتغالي هو أن بذل أقصى الجهد في كليهما يكون ذا طبيعة روحية، لا نفسية، أي أن روح الفرد تتوجه فيه إلى عالَم الملكوت، ولا تقف عند عالم المُلك كما تقف نفسُه، مبتغيةً توسيع مُلكِها وتقوية نفوذها فيه؛ إذ أن هذا الفرد يأخذ في النظر إلى الأشياء والأحداث التي يتعامل معها على أنها آيات تحمل قيما أخلاقية ومقاصد ربّانية ومعان دقيقة، لا مجرّد ظواهر أسبابها تُغني عن أسرارها؛ بل إنه يصير، بدوامه على النظر في الآيات، هو نفسه آية من الآيات؛ وهكذا، يكون المجاهد آية وما يجاهد فيه آية، بحيث لا جهاد إلا في عالم الآيات؛ وحسْبُ الإسلام كمالا أن جعل من الجهاد قمة الدين، دالا بذلك على خاتميته التي لا يُنازع فيها إلا المحروم من روح الجهاد كما جاء في الحديث الشريف؛ إذ قال رسول الله ﷺ: «أَسُ الأَمْرِ: الْإِسْلَامُ، وَعَمُودُهُ: الصَّلَاةُ، وَذِرْوَةُ سَنَامِهِ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ»، وما «ذروة السنام» إلا إشارة إلى «الخاتمة القصوى»، بحيث لا خاتمة بعدها؛ والشاهد على الصفة الروحية والملكوتية للجهاد هو

تخصيصه بـ«سبيل الله»، حتى ولو لم يكن قتالا؛ فكل جهاد، أيا كان، يكون خالصا لله، وهذا الخلوص علامة على تغلغله الملكوتي.

ولما كان المدخل إلى هذه الصفة الروحية للجهاد هو، بالذات، الاعتقاد الإيماني، لزم أن يحمِل كل اعتقاد، من هذا الاعتقاد الإيماني الأول، نصيبا، حتى يكتسي هذه الصفة الروحية التي ترفعه إلى رتبة الجهاد الاعتقادي؛ كما لزم أن يحمل كل اشتغال، هو الآخر، من هذا الاعتقاد الإيماني حظا، حتى يكتسي، هو كذلك، هذه الصفة الروحية التي ترفعه إلى رتبة الجهاد الاشتغالي؛ وهكذا، ترث كل الاعتقادات الماحية للجهل بكيفية من الكيفيات وكل الاشتغالات المزيلة للظلم على نحو من الأنحاء وصفها الجهادي من هذا الاعتقاد الإيماني الأول، لأنه هو الذي يصلها بعالم الملكوت، بناء على ميثاق الإشهاد؛ وكل اعتقاد لا ينبني على هذه الصلة الأولى لا يُعدّ جهادا، ولو محا من الجهل ما محا، وكل اشتغال لا ينبني على هذه الصلة الأولى لا يُعدُّ جهادا، ولو أزال من الظلم ما أزال.

● **إبداع**: هل يمكن، أستاذنا، أن تذكروا لنا بعض الآثار الـمُلكية التي يُخلِّفها هذا العنصر الروحي الملكوتي الذي يتأسس عليه كل جهاد، جهاد اعتقاد كان أو جهاد اشتغال؟

❖ **طه**: يمكن القول بأن الآثار الـمُلكية التي يورّثها

العنصر الملكوتي للمجاهد هي، بالأساس، آثار أخلاقية؛ ومن يدَّعي الجهاد، ولا يتصف بهذه الأخلاق، ليس اعتقاده، ولا اشتغاله جهادا، في شيء، وإنما هو عنف خالص يؤذي به نفسه وربه قبل أن يؤذي به غيره وعدوَّه؛ وأخصُّ بالذكر من هذه الأخلاق التي يتميز بها الجهاد من العنف ثلاثة، وإلا فإن أخلاق المجاهد على قدر أفعاله الاعتقادية والاشتغالية.

ـ أحدها، **الشعور بالأمانة**؛ إن العلاقة التي يُقيمها المجاهد بما يجاهد فيه هي علاقة أمانة، لا علاقة حيازة؛ إذ يشعر أنه لا يحوز ما يجاهد فيه، اعتقادا كان أو اشتغالا، وإنما ائتُمن عليه؛ فإن كان اعتقادا، فأصله «الإشهاد الأول» الذي أنعم به عليه ربه، فشهد بربوبيته ووحدانيته؛ فإن لم تعرُج به روحه إلى عالم هذا الإشهاد، شعرت به فطرته التي تنطوي في هذه الروح، فعرَف أن اعتقاده ليس من قوة عقله، وإنما من رحمة ربه؛ وإن كان اشتغالا، فأصله «العرْض الأول» الذي خيَّره فيه ربه، فاختار الأمانة، على جهله وظلمه؛ فإن لم تعرُج به روحه إلى عالم هذا العرْض، شعُرت به فطرته التي تثوي في هذه الروح، فعرَف أن اشتغاله ليس من قوة يده، وإنما من عطاء ربه؛ فتراه يبادر إلى الوفاء بالواجبات التي تتعلق بهذا الاعتقاد أو ذاك الاشتغال، مقدِّما لها على حقوقه فيه؛ وحتى في هذا الوفاء، تجده يحتاط أيما احتياط أن ينسُبه إلى نفسه، وإنما ينسبه

إلى ربه أنْ هداه إليه؛ فلا أحرص منه على الفرار من حيازة اعتقاده أو اشتغاله؛ فتكون ثمرة هذا الفرار أن يزيد مدى الجهد الذى يقدر على بذله، منتقلا إلى مدى أوسع منه؛ وكل انتقال يكون علامة على مزيد الترقي الروحي، حتى كأن اعتقاده ليس كالاعتقادات واشتغاله ليس كالاشتغالات.

وخير دليل على تفرّد هذا الاشتغال جهادُ القتال كما حدَّدته وصية أبي بكر للجيش قبل فتح الشام، إذ جاء فيها: «وإنكم ستجدون أقواما قد حبسوا أنفسهم في الصوامع، فاتركوهم وما حبسوا له أنفسهم [...] ولا تقتلوا كبيرا، ولا امرأة، ولا وليدا، ولا تخربوا عمرانا، ولا تقطعوا شجرة إلا لنفع، ولا تعقرَنّ بهيمة إلا لنفع، ولا تُحرقَن نخلا، ولا تغرقنَّه، ولا تغدر، ولا تُمثل، ولا تَجبن ولا تَغلُل»[٢١]؛ فلولا أن العنصر الروحي الناتج عن المعرفة والإحسان الملكوتيين قد يشتد في باطن المجاهد، وهو يقاتل عدوه، إلى حد أن يسوّي بين البشر والشجر، وبين الإنسان والعمران، ما كان ليتسع شعوره بالأمانة لكل الكائنات، لا يفرق في واجباته إزاءها بين ناطقها وأعجمها، ولا بين حيها وجامدها.

والخُلُق الثاني، **الهروب من التسلط**؛ ليس التسلط حيازة أو مِلكا للسلطة فحسب، بل إنه لا شيء يُجسِّد الحيازة مثلما

---

(٢١) رواه البيهقي في **السنن**.

تـجسِّدها السلطة، حتى إن السلطة والحيازة تبدوان شيئا واحدا، أيا كانت هذه السلطة، حتى ولو كانت سلطة معنوية، فما الظن إذا كانت سلطة مادية! والمجاهد أمين لا ينسب إلى ذاته ما ائتمن عليه من شأن نفسه، فكيف ينسب إليها ما ائتمن عليه من شأن غيره! إذ السلطة علاقة بين متسلط ومتسلَّط عليه، والمجاهد يأبي أن يتسلط على شيء؛ أما السلطة التسيُّدية، فهي نهاية الحيازة، إذ هي حيازة الحيازة؛ غير أن السلطة التسيّدية، مزيدا لطلب التسيد، تزعم الاستئثار بالأمانة دون غيرها، متعاطية قلب القيم، كأنما لا تكفيها حيازة الحيازة، بل تطمع في حيازة أخرى من فوقها، وما تلك إلا «قيمة الحيازة» نفسها! فقرَّرت أن تتولى، كذلك، تحديد ما هو حيازة وما ليس بحيازة، وما يستحق أن تحوزه، حتى ولو حازه الآخر؛ لذلك، كان المجاهد لا يفرّ من شيء فراره من السلطة التسيّدية، إذ لا شيء ينزع منه العنصر الملكوتي الروحي نزع هذه السلطة له، لأن القرب من حماها يوقعه فيه؛ والوقوعُ فيه سلب لروحانيّته وخلع لائتمانيته، فتزول عنه حلة الجهاد ويغشاه غطاء العنف.

١.١. طلب السلطة سبب العنف

● **إبداع**: ألا يترتب على كلامكم هذا أن من يطلب السلطة لا يصلح أن يؤتمن عليها، وأن العنيف الذي يطلبها ينبغي منعه منها؟

❖ **طه**: إن النتيجة التي رتبتموها على قولي لازمة، والشاهد عليها قول رسول الله ﷺ: «إنا لا نولي هذا [أي العمل أو الأمر] مَن سأله ولا من حرص عليه»[٢٢]؛ أما ذو العنف، فأمره عجب، ذلك أنه بقدر ما يزعم أداء الأمانة، يخونها؛ إذ أنه، بقدر ما يزعم محو الجهل، يثبِّته، وبقدر ما يزعم دفع الظلم، يجلبه؛ وإيضاح ذلك من الوجوه الآتية:

أولها، أن «جهاد الاعتقاد» الذي يزعم ذو العنف أنه يمارسه، دفاعا عن العقيدة الإسلامية، إنما هو عنف صريح؛ ذلك أن اعتقاده اعتقاد متطرف اختص باسم «التشدد»، والتشدد عبارة عن تملُّك مفرط للاعتقاد؛ ولا يتطرف في اعتقاده، لأنه ينسب هذا الاعتقاد إلى نفسه فحسب، بل أيضا لأنه ينسب إليها الحقيقة المزعومة التي في هذا الاعتقاد، مستأثرا بملكية الحق دون غيره؛ ومن ثَمّ، يسطو على اعتقاد الآخر، بدوره، فيتملكه كما تملّك اعتقاده؛ فإذا تملَّك اعتقادَ الآخر، تملّك كذلك حُرمته، مبدِّعا له أو مفسّقا أو مكفّرا؛ وهكذا، تكون خيانة العنيف للائتمان العقدي طبقات: خان أمانة اعتقاده وأمانة الحق وأمانة اعتقاد الآخر وأمانة حرمته.

---

(٢٢) ورد في **الصحيحين**.

والوجه الثاني، أن غلوّ العنيف في المِلكية (بكسر الميم) العقدية ناتج عن الصبغة «المُلكية» (بضم الميم) المطلقة لوجوده، أي أن ادعاءاته العلمية تبقى أسيرة لعالم المُلك وحده؛ فليس له من سبيل إلى أفق المعرفة التي تُميز عالم الملكوت؛ إذ أن المعاني والمقاصد الملكوتية لا تُمتلك، وإنما يُؤتمن عليها، بل لا تُكتسب، وإنما توهب، وهو يريد أن يحوز كل شيء من العلم لنفسه، حتى ما لا يُحاز في أصله، فكان لا بد أن يُحرَم من هذه المعاني والمقاصد الروحية؛ ولما خلا اعتقاده من هذا العنصر المعرفي الملكوتي، صار جهلا وأورث الجهل.

والوجه الثالث، أن «جهاد الاشتغال» الذي يزعم ذو العنف أنه يمارسه، دفاعا عن الشريعة الإسلامية، هو الآخر، عنف صريح، ذلك أن اشتغاله اشتغال مسرف اختص باسم «الإرهاب»، والإرهاب عبارة عن تـمُّلك مفرط للاشتغال؛ ولا يُسرف في اشتغاله، لأنه ينسب هذا الاشتغال إلى نفسه فحسب، بل لأنه أيضا ينسب إليها إقامة العدل؛ ومن ثَم، يسطو على اشتغال الآخر، فيتملكه كما تملَّك اشتغاله هو؛ فإذا تملَّك اشتغال الآخر، تملّك كذلك رقبتَه، ساجنا له أو معذبا أو قاتلا؛ وهكذا، تكون خيانة العنيف للائتمان العملي، هي الأخرى، طبقات: خان أمانة اشتغاله وأمانة العدل وأمانة اشتغال الآخر وأمانة رقَبته.

والوجه الرابع، أن إسراف العنيف في الـمِلكية (بكسر الميم) العملية ناتج عن الصبغة «الـمُلكية» (بضم الميم) المطلقة لوجوده، أي أن ادعاءاته العدلية تبقى أسيرة لعالم الـمُلك وحده؛ فليس له مدخل إلى فضاء الإحسان الذي يُـميّز عالم الملكوت، إذ أن الخيرات الملكوتية لا تُـمتلك، وإنما يُؤتمن عليها، بل لا تؤخذ، وإنما تعطى، وهو يريد أن يضيف كل شيء من الخيرات إلى نفسه، حتى ما لا يُضاف في أصله، فكان لا بد أن تُـمنعَ عنه هذه الخيرات الروحية؛ ولما خلا اشتغاله من هذا العنصر الإحساني الملكوتي، صار ظلما وأورث الظلم.

والدليل على الحرمان من الخيرات الملكوتية الذي ينزل بالعنيف حديث آخر لرسول الله ﷺ، يقول فيه بأنه من يطلب الإمارة لنفسه يوكَل إليها[٢٣]، أي لا يعان عليها؛ وهذا يعني، في المنظور الائتماني، أنه يُحرَم من الإحسان الملكوتي، موكولا إلى وجوده الـمُلكي؛ هذا بالنسبة لمن طلب السلطة بغير عنف، بل بذلة، فكيف بالذي يطلبها

(٢٣) عن أَبي سعيدٍ عبدِ الرحمنِ بن سَمُرَة رضي الله عنه قَالَ: قَالَ لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يَا عَبْدَ الرَّحمن بن سَمُرَةَ، لا تَسْأَلِ الإمَارَةَ؛ فَإنّكَ إن أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْألَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا، وَإنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْألَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا، وَإذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ، فَرَأيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينكَ»، متفق عليه.

بـ«الشدة»، بل بالكبرياء شأن العنيف! فهذا لا يستحق حتى أن يوكل إليها، لأن حرمانه من الإحسان الملكوتي يتعدى إلى حرمانه من العدل الـمُلكي، فلا تجده إلا ظالما حيثما اشتغل، فضلا عن إيغال اعتقاده في الجهالة؛ ألا ترى كيف أنه يخسِر وجوده النفسي في عالم الـمُلك، فاقدا العلم والعدل، خسرانه لتواجده الروحي في عالم الملكوت، فاقدا المعرفة والإحسان!

● **إبداع**: بماذا تجيبون العنيف الذي يقول: كيف أُمنَع من السلطة وأُمنَع من استعمال العنف للوصول إليها، ونظامُ الحكم المتسلِّط أشد عنفا؟ أليس من حقي أن أقابل العنف بالعنف، وأنتزع السلطة منه؟

❖ **طه**: لا يتسع المقام لتفصيل الجواب، لكن نورد منه ما يكفي لدفع هذا الاعتراض؛ وذلك كالتالي:

أ. لا أحد ينكر أن أقدار أنظمة الحكم من العلم والعدل متفاوتة فيما بينها، إن قليلا أو كثيرا؛ وكما أنه لا يصح أن نقول بأن هناك «نظامُ حكمٍ» خيرُه «مطلق»، فكذلك لا يصح أن نقول بأن هناك «نظامُ حكمٍ» شرُّه «مطلق» ولو أن عبارة «الحكم المطلق» التي يُستفاد منها أنه شرٌّ مطلق درجت على الألسن، بل نظّر لهذا الحكم المفكرون في صورة «حكم الطاغية» و«حكم المستبد»؛ والسبب في عدم صحة هذا القول هو «سُنّة التغيير» التي

تحكم الوجود الإنساني؛ إذ كل شيء يبرز إلى الوجود إلا ويحمل معه أسباب تغيُّره؛ فالحكم المستبدّ يحمل في ضِمنه أسباب الخروج من الاستبداد، من حيث لا يقصد الحاكم المستبد، **مكرا** به؛ والحكم غير المستبد يحمل، هو الآخر، في ضِمنه أسباب الخروج إلى الاستبداد، من حيث لا يقصد الحاكم غير المستبد، **ابتلاءً** له؛ فيلزم أن «الرجاء» في زوال الاستبداد يبقى قائما كما أن «الخوف» من الخروج إلى الاستبداد يبقى، هو الآخر، قائما؛ وهكذا، فإن «**اليأس**» من زوال النظام المستبد يخالف هذه السُّنة الكونية، بل يكون شرا مضافا إلى شرّ هذا النظام؛ كما أن الأمن المطلق من النظام غير المستبد يخالف هذه السّنة، إذ يجوز أن يعتريه الشر في وقت من الأوقات.

يترتب على هذا أن من يلجأ إلى العنف إنما يلجأ إليه، لأن اليأس أصابه، غافلا عن «سُنّة التغيير» التي يخضع لها النظام المستبد؛ و«**الإنسان اليائس**» لا يأتي منه خير، بل مصيره الخسران؛ فلو أنه لم ييأس، لصار إلى طلب طرق أخرى غير عنيفة تُوصّله إلى استرجاع العلم والعدل من هذا النظام، ماحيا جهله وظلمه على قدر طاقته؛ وما أكثرها لو أن حب السلطة لا يُعمي البصيرة والاستعجال لا يُربك البصر.

ب ـ أن سلطة الدولة ـ كما شرحت سابقا، مخالفا في

ذلك الرأي المشهور ـ لا ينبغي أن تقوم على الاستئثار بالعنف، ولا يليق بها وصف العنف، لأن العنف شر كله، وإنما الذي يليق بها هو وصف «القوة»؛ والأصل في «القوة» أن لا يستأثر بها أحد؛ لكن هذا لا يعنى أن النظام الحاكم لا يقع في العنف، بل إنه قد يجمع بين القوة والعنف جمعا، فيعلَمُ أو يعدل في جانب، ويجهل ويظلم في جانب آخر، بل قد يكسو عنفَه بكساء القوة، فيجهل ويظلم حيث يوهم بأنه يعلم ويعدل؛ وقد يغلب العنف على القوة فيه، حتى لا يبقى من القوة إلا أقل القليل، فلا تكاد ترى علمه، ولا عدله؛ والأصل في العنيف أنه يهوِّل الجهلَ والظلم في النظام إلى أقصى حد، كائنا ما كان قدره منهما، حتى يُبرِّر لجوءه إلى العنف، دفعا لهذا الجهل والظلم.

وتترتب على هذا نتيجة هامة أخرى، وهى أن ذا العنف يغفل عن جانب «القوة» الموجود في النظام والناتج عن **تلبُّس النظام بالدولة** أو قل تماهيه معها؛ فوجود هذا النظام في مؤسساتها يورّثه القوة التي تختص بها؛ ولو أن العنيف وعى بهذا الجانب، لاضطر إلى تغيير نظرته إلى هذا النظام، على استبداده، فسلَّم بأن عنف هذا النظام ممزوج بقوته؛ وحينها، يتبين أنه لا يواجه عنفا بعنف، وإنما يواجه بعنفه إحدى الحالتين: أولاهما يمكن أن نسميها «**حالة القوة العنيفة**»؛ و«القوة العنيفة» هي القوة التي دخلت عليها «سنة

التغيير»، فجهلت حيث كان ينبغي أن تعلم، وظلمت حيث كان ينبغي أن تعدل؛ والحالة الثانية يمكن أن نسميها «**حالة العنف القوي**»، و«العنف القوي» هو العنف الذي يوظف القوة لصالحه، إما تذرعا بها أو استمدادا للمشروعية منها؛ أما العنيف، فليس له إلا العنف الخالص، لأن حق القوة ليس في جانبه، وإنما في جانب الدولة، وهو خارج الدولة، بينما النظام هو داخلها؛ فإذا ما تصدى له، فإنما **يقابل بعنفه الخالص عنفا غير خالص**، إن «**قوة عنيفة**» أو «**عنفا قويا**»، فيظهر جهلُه وظلمه بما لا يظهر جهل وظلم النظام؛ وهكذا، فات العنيف أن يتبين أن متطلبات التصدي لـ«**القوة العنيفة**» أو «**العنف القوي**» للنظام تختلف عن متطلبات التصدي لـ«**العنف الخالص**» الذي نسبه إلى هذ النظام، تسويغا لعنفه الخالص.

فلما كانت «القوة العنيفة» عبارة عن خير في طيه شر، لزم أن نرفع ذلك الشر بما لا يُبطل الخير الذي يتضمن هذا الشر؛ وأيضا لما كان «العنف القوي» عبارة عن شر في طيه خير، لزم أن نثبّت ذلك الخير بما يبطل الشر الذي ينطوي على هذا الخير؛ فيتعين إذ ذاك على العنيف أن يغير موقفه من عنف النظام، فينظر إليه، لا على أنه أذى مطلق لا يندفع، وإنما **أذى نسبي يندفع**؛ وقد سمَّى القرآن الكريم «الأذى المطلق غير المندفع» باسم «**الهلاك**»، كما سمّى

«الأذى النسبي المندفع» باسم «**البلاء**»؛ فلو أن ذا العنف اعتبر أن الواجب عليه في الوقت، بالنسبة إلى نظامه، هو «رفع الشر» الموجود في «القوة العنيفة» التي بُني عليها هذا النظام أو «تثبيت الخير» الموجود في «العنف القوي» الذي بُني عليه، كما تحقق بأن هذا «الرفع للشر» أو «التثبيت للخير» إنما هو من «البلاء» الضروري الذي يمتحن به الخالق، سبحانه وتعالى، عباده في عالم الـمُلك، لكان له شأن آخر غير العنف الخالص في التعامل مع هذا النظام، إصلاحا له وصبرا عليه.

ج. متى سلمنا بأن العنيف ليس في «حالة هلاك»، وإنما هو في «حالة بلاء»، فلا يسعه إلا أن يأخذ بـ«خيار هابيل» ويترك «خيار قابيل»، لأن مقتضى «البلاء» غير مقتضى «الهلاك»، وإلا أضحى يباشر محو الجهل بجهل أكبر أو دفع الظلم بظلم أكبر، والدين يحرِّم «الاعتداء»، و«الاعتداء» هو زيادة الأذى على الأذى المستحَق، جهلا كان أو ظلما.

ويتجلى الجهل الزائد عند العنيف في كونه يعتقد أن قوته التي تورّثه المشروعية تقوم، أصلا، في عنفه؛ وهذا الاعتقاد باطل؛ فهناك مداخل للتغيير أو الإصلاح غير مدخل السلطة كالمداخل الاجتماعية يمكن أن يحصِّل، من جهتها، على «القوة» التي يحتاجها والتي تَمدُّه بالمشروعية؛

إذ أن النظام لا يرى في هذه المداخل تهديدا مباشرا لقوته، ولا يستأثر بها، بل قد يُزيّن للجمهور ولوجها، مُقرّا بقوة من ولَجها منهم، صرفا لهم عن منازعته في سلطته.

وقد أخطأ ذو العنف في ظنه أن التغيير الذي يجب في حقه هو من جنس التغيير الذي يقوم به النظام؛ فالواجب في حق الخارج عن السلطة هو «**التغيير في العمق**» وهو الذي يورّثه «القوة» ويصرف عنه صبغة العنف؛ و«**التغيير العميق**» عبارة عن التغيير الذي يجدد «**أخلاقية الإنسان**»، بينما التغيير الذي يقوم به النظام هو «**التغيير في السطح**»؛ و«التغيير السطحي» عبارة عن التغيير الذي يجدد «**شرعية المواطنة**» أو قل «قانونية المواطن»، لأن الهاجس الأمني يجعله يستعجل التحكم في المظاهر والتوصل إلى النتائج؛ وشتان ما بين «الأخلاقية» و«القانونية»، إذ الأولى تعيد إلى الإنسان حياته المعنوية إن فقَدها، أو ترتقي بها إن لم يفقدها، في حين أن الثانية تعيد إلى المواطن حياة الانضباط الظاهر لأجَل محدود؛ أو قل إن الخارج عن السلطة، متى طلب التغيير، فواجبه أن يتصدى **لعمق الإنسان**، بينما الداخل فيها، فتغييره لا يتعدى **سطح المواطن**؛ لكن هيهات أن يهتدى العنيف إلى هذ الطريق! إذ أن استحواذ حب السلطة على قلبه يجعله يُنزل سطح المواطن منزلة عمق الإنسان، أي ينزل ما يورّثه العنفَ منزلة ما تورّثه القوةَ،

حتى إذا أمكنه انتزاع السلطة من النظام القائم، كان بطشه مِثلَ بطشه أو أشد منه.

ويتجلى الظلم الزائد للعنيف في كونه يقابل «القوة العنيفة» بعنف خالص، بينما كان ينبغي أن يقابلها بـ«قوة عنيفة» مِثلها؛ كما أنه يقابل «العنف القوي» بعنفه الخالص، بينما كان ينبغي أن يقابله بـ«عنف قوي» مثله؛ والعنف الخالص لا قوة تقيّده، فيشتد شره؛ وحسبك ما سمعناه ورأيناه من سفك دماء الأبرياء؛ وقد يستدرج العنيف النظامَ الذي يتستر على عنفة بقوته إلى ترك قوته بالمرة، والخروج إلى العنف الخالص بلا استحياء، فيدور العنف ويتسلسل؛ فالظلم الأكبر لا يجلب إلا ظلما أكبر منه.

ولو أن ذا العنف استمد نصيبا من القوة من مداخل التغيير غير مدخل السلطة، لتفادى التفاوت بينه وبين النظام، هذا التفاوت الجالب لتسلسل العنف؛ إذ أنه، على عنفه، يمكن أن يقدِّم قوته على عنفه، فتكون له «قوة عنيفة» تضاهي قوة النظام أو يقدم عنفه على قوته، فيكون له «عنف قوي» يضاهي عنفه، وقد يمنع عنه الخروج إلى العنف الخالص؛ بل يمكنه أن يترك لنفسه فرصة «المناورة»، فيفرّ إلى قوته، حين يُضيَّق الخِناق عليه؛ ويعود إلى عنفه، حين يُرفع عنه هذا الخناق؛ أو يترك لنفسه فرصة «المساومة»، فيفر إلى العنف، حين تُرفض مطالبه، ويعود إلى قوته، حين

تستجاب، كلها أو بعضها؛ لكن العنيف يأبى محو عنفه بقوته، لأن العنف، عنده، هو عين القوة.

والواقع، أن العنيف، إذا كان لا يستطيع أن يخرُج من عنفه إلى «القوة»، فذلك يرجع إلى كون الجهد الذي بنى عليه عنفه يضادّ، في خواصّه، الجهد الذي تُبنى عليه «القوة الجهادية»؛ إذ أن «القوة الجهادية» في أي مجال، اعتقاديا كان أو اشتغاليا، هي، بالاصطلاح الائتماني، «**قوة هابيلية**»؛ والمقصود بـ«القوة الهابيلية» قوة روحية لها صفات ثلاث هي أضداد الصفات التي تكون لـ«العنف القابيلي» الذي هو عنف نفسي يوصف به العنيف.

إحداها أنها «**قوةُ ملكوتية**» في مقابل «القوة المُلكية»؛ والقوة الملكوتية هي قدرة الروح على بذل أقصى الجهد في التحرُّر من سلطان الأشياء؛ أما «القوة المُلكية»، فهي قدرة النفس على بذل أقصى الجهد في التسلّط على الأشياء بالوجه المشروع؛ وقد بلغ التسلط من نفس العنيف الحد الذي صار معه لا يريد أن يطلبه بالطريق المشروع، متعاطيا إنزال «المُلْك» من رتبة القوة إلى رتبة العنف؛ فأوْلى الصفات به في هذه الحال، هو أنه «حِرابي»، لأن انتزاع التسيد، معانفةً، شبيه بانتزاع المال، قهرا، بل إن حبّ المِلك أظهر في نزع السلطان منه في نزع المال، فيكون العنيف أبعد في الحرابة من نازع المال.

والثانية، أنها «**قوة ابتلائية**» في مقابل«القوة الإهلاكية»؛ و«القوة الابتلائية» هي قدرة الروح على بذل أقصى الجهد في الصبر على الأذى، حتى مع وجود الاستطاعة على دفعه(٢٤) متى كان يفضي إلى العنف؛ أما «القوة الإهلاكية»، فهي قدرة النفس على بذل أقصى الجهد في الإيذاء؛ وقد بلغ الإيذاء من نفس العنيف الحد الذي أضحى معه يستمتع بـمَشاهِده، متعاطيا إنزال «الإهلاك» من رتبة القوة إلى رتبة العنف.

والثالثة، أنها «**قوة سلامية**» في مقابل «القوة الحربية»؛ و«القوة السلامية» هي قدرة الروح على بذل أقصى الجهد في المؤاخاة؛ أما «القوة الحربية»، فهي قدرة النفس على بذل أقصى الجهد في المعاداة؛ وقد بلغت المعاداة من نفس العنيف الحد الذي بات معه لا يتردد في أن يجعل من أخيه عدوا متى نازعه التسلط أو نازعه الإيذاء، متعاطيا إنزال «الحرب» من رتبة القوة إلى رتبة العنف.

● **إبداع**: أستاذنا، لقد فرَّقتم بين «القوة» و«العنف»؛ القوة مشروعة، أيا كانت، والعنف غير مشروع، أيا كان ولو

---

(٢٤) تفكر في الحديث الشريف: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول في النار، فقيل: يارسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول، قال: إنه كان حريصا على قتل صاحبه»، رواه البخاري ومسلم.

أن القوة قد يعرِض لها العنف وأن العنف قد تعرِض له القوة؛ والقوة ليست واحدة بالنسبة للأفراد والمؤسسات، بل تختلف باختلافها، ولا العنف واحدا بالنسبة لها، بل يختلف باختلافها؛ إذ ترون أن قوة الدولة تقوم في إدارة التسلط على «المواطن»، وعنفَها يقوم في التدخل في «الإنسان»؛ وأن قوة الفرد تقوم في خدمة «الإنسان»، وعنفَه يقوم في إرادة التسلط على «المواطن».

❖ **طه**: وبهذا التفريق، يبطُل القول بدفع العنف بعنف من جنسه، كما يبطل القول بدفع العنف بعنف من غير جنسه؛ فلا يُدفع العنف بعنف مِثْله، سواء أكان من جنسه أم لم يكن، أو قل لا يُدفَع الخروج عن المشروعية بخروجٍ مِثله؛ بل ينبغي دفع العنف بالقوة، وليست أية قوة، وإنما القوة التي تكون من غير جنسه، أو قل لا يُدفع الخروج عن المشروعية إلا بالتزامها؛ فعلى سبيل المثال، ينبغي دفع العنف السياسي بالقوة الاجتماعية، ودفعُ العنف القانوني بالقوة الأخلاقية، ودفع العنف الاقتصادي بالقوة الروحية؛ وأمضي الآن إلى الخُلُق الأخير والثالث الذي يتميز به الجهاد، وهو «**الجود بالنفس**».

١٢. لا شهادة ولا ائتمان في العنف القاتل

يبذل المجاهد أقصى الجهد ليجري عليه قانون الملكوت في الاعتقاد والاشتغال، حتى يصير علمه معرفةً

وعدله إحسانا؛ وما دامت المعرفة الملكوتية موصولة بـ«ميثاق الإشهاد»، فسوف يبذل أقصى جهده في أن يتحقق بشرط هذا الميثاق بصورة لا مزيد عليها بالنسبة لمن يقيم بعالم المُلك؛ وما دام الإحسان الملكوتي موصولا بـ«ميثاق الائتمان»، فسوف يبذُل المجاهد أقصى جهده في أن يتحقق بشرط هذا الميثاق الثاني بصورة لا مزيد عليها بالنسبة لمن يقيم بعالم الملك؛ وليس من سبيل إلى التحقق الأكمل بشرط «ميثاق الإشهاد» إلا بأن يَخرُج من حال النطق اللساني بالشهادة إلى **حال التحقق الوجودي بها**؛ ولا من سبيل إلى التحقق الأكمل بشرط «ميثاق الائتمان» إلا بأن يخرُج من حال التصرف الائتماني إلى **حال الوجود الائتماني**، فيلزم أن الخروج إلى الحالتين، أي «الحالة المعرفية للتحقق الوجودي بالشهادة» و«الحالة الإحسانية للوجود الائتماني» توجبان على المجاهد أن يعرُج إلى عالم الملكوت عروجا لا إسراء بعده، والعروجُ الذي لا إسراء بعده هو، على التعيين، «**الاستشهاد**».

وهكذا، بفضل الاستشهاد، يتوصَّل المجاهد إلى أن **يتحقق بالشهادة وجودا**؛ فلم تعُد معرفته بالتوحيد كلمات ينطق بها أو صفات يتفكر فيها، لأن هذه الكلمات المنطوق بها والصفات المتفكر فيها تظل تجعل مع الخالق، سبحانه وتعالى، شيئا آخر غيره، حتى لو كان هذ الشيء لا يقصده

إلا هو، نظرا لأن الإنسان، بحكم وجوده في عالم الملك، ولو وحَّد ربَّه بلسانه ما شاء له أن يوحّده، لا يصل إلى **توحيده بصورة مطلقة**؛ فهذا التوحيد المطلق هو **توحيد وجودي**، لا نُطقي، وهو الذي يطلبه المجاهد بأقصى جهد لِما فيه من كمال الإقرار بوجوده سبحانه؛ فإذا ما استُشهِد، تحقق له هذا التوحيد الوجودي، ذلك أن جُودَه بنفسه يخرجه بالمرة من «إشراك» وجود نفسه بوجود ربه، فلا وجود له مع وجوده تعالى(٢٥)؛ فاستشهاده شهادة مطلقة بوحدانية ربه، فأشبهت هذه الشهادة الوجودية شهادتَه يوم أن خاطبه ربه وهو لا يزال في عالم الغيب، كأنما الشهيد يعود إلى هذه الحالة الملكوتية السابقة على الوجود، مدرِكا من معرفة الله ما أدركه يوم خطابه له، متجليا عليه بأسمائه الحسنى؛ ولما تحقّق الشهيد بالتوحيد المطلق، أخذ من وصفه الذي هو الإطلاق؛ فصار موته، لا فناء، وإنما حياة ولو أنه قُتل، بل صار كل شيء فيه منسوبا إلى عالم الملكوت، فلا دمه دم، ولا ثوبه ثوب، ولا ألمه ألم، ولا يجري عليه غسل ولا كفن ولا صلاة، ولا سؤال في القبر.

كما أنه، بفضل الاستشهاد، يتوصَّل المجاهد إلى **أن**

---

(٢٥) تدبر الآيتين الكريمتين: ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ**﴾، سورة **الرحمن**، ٢٦-٢٧.

يتحقق بالائتمان وجودا؛ فلم يَعُد يشعر بأنه حمل الأمانة يوم لم يَحمِلها أحد، وبأنه يتصرَّف في عالم المُلك على مقتضاها، لأن هذ الحمل والتصرف يَردَّانه إلى نفسه، فيحول هذا الرد بينه وبين أداء الأمانة على تمامها، لأن ذاته، وإن خرجت عن نسبة الأمانات إليها، فإنها تبقى تنسُب إليها الائتمان على هذه الأمانات، نظرا لأن الإنسان، بحكم وجوده في عالم الملك، ولو رعى الأمانة ما شاء له ربه أن يرعاها، لا يصل إلى التحقق بالائتمان بصورة **مطلقة**؛ فهذا الائتمان المطلق هو **ائتماني وجودي**، لا عملي، وهو الذي يطلبه المجاهد بأقصى جهد لِما فيه من كمال التخلُّق؛ فإذا ما استُشهد، تحقَّق له هذا الائتمان الوجودي، ذلك أن جُودَه بنفسه يُخرجه من أصل النسبة نفسه، فلا شعور له بنسبة الائتمان إليه، ولا نسبة ذاته إليه، وإنما الائتمانُ وذاتُه المؤتَمنة بيد ربه وحده؛ فاستشهاده ردٌّ مطلق للأمانة، إذ رجع إلى ربه بوصف «الأمانة»، لا بوصف «حامل الأمانة»، فأشبهت حاله هذه حاله يوم أن عرض عليه ربّه الأمانة ولم يحمِلها بعد، وهو لا يزال في عالم الغيب، كأنما الشهيد يرجع إلى هذه الحالة الملكوتية السابقة على الوجود، مدرِكا من إحسان الله له ما أدركه يوم عرْضه، جل جلاله؛ ولما تحقّق الشهيد بالائتمان المطلق، أخذ من وصفه الذي هو الإطلاق، فصار يسرح من الملكوت حيث يشاء، ويستمتع فيه من الخيرات بما يشاء.

● **إبداع**: أستاذنا، كيف ترون أن هاتين الحالتين: «حالة الشهادة الوجودية» و«حالة الائتمان الوجودي» اللتين يكون فيهما المجاهد، تنتفيان عن العنيف، وهو الذي يصر كأشد ما يكون الإصرار على الموت في إحدى عملياته.

❖ **طه**: إن موت المجاهد عبارة عن قوة روحية، بينما موت العنيف عبارة عن عنف نفسي؛ وعنف الموت عند العنيف يُخرج إلى نقيض ما تُخرج إليه قوة الموت عند المجاهد؛ فإذا أخرَج موتُ المجاهد إلى «الشهادة الوجودية»، فإن موت العنيف يُخرج إلى «**الشهادة العدمية**»؛ وإذا أخرَج موت المجاهد إلى «الائتمان الوجودي»، فإن موت العنيف يُخرج إلى «**الائتمان العدمي**».

والمراد بـ«**الشهادة العدمية**» أن العنيف لا يقصد بموته التحقق بتوحيد ذات الحق سبحانه، وإنما، على الضد، يقصد التحقق بـ«**التوحُّد المطلق**» لذاته هو، معتقدا أنه **يثبت وجودها، بإعدامها**، شاهدا بوجود نفسه، لا شاهدا بوجود ربه؛ أو، بإيجاز، إن **الشهادة العدمية هي إثبات الذات، بإعدامها**؛ وبيان ذلك كالآتي:

أ. أن النية الأولى التي دعته إلى اتخاذ قراره بأن يَشهَد بوجوده عن طريق إعدام نفسه، إما أنها نية مُلكية خالصة أو نية مُلكية مشوبة؛ وكلاهما تنفى عن عمله صبغة القوة الروحية، وتثبت له صبغة العمل النفسي؛ أما النية المُلكية

الخالصة، فقد حصَّلها، بناء على تأثره بالدعاية إلى هذا "الموت العنيف" (أي "الجهاد" في ظنه)، وهي عبارة عن إغراءات بوفرة المال والنساء ووجود الأعمال وكثرة الأصحاب وجمال الأمصار؛ وأما النية المُلكية المشوبة، فقد حصّلها، بناء على تأثره بالدعوة إلى هذا الموت، وهي عبارة عن وعود جازمة بدخول أعظم الجِنان والتمتع بأجمل الحور من النساء، فيتصور بأنه بمجرد سفك دمه، سيكون في أعلى عليين، متمتعا بما تشتهيه نفسه وتَلَذُّه عينه[٢٦].

ب. أن هذه الدعاية المفضوحة والدعوة المشبوهة تتمان في أوساط الشباب بوجه خاص، إما بصورة مباشرة في

---

(٢٦) تفكر في الحريث الشريف: «إن أول الناس يقضي يوم القيامة عليه رجل استشهد فأتى به فعرفه نعمته فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: قاتلت فيك حتى استشهدتُ، قال: كذبت ولكنك قاتلت لأن يقال جريء، فقد قيل ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقى في النار، ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن، فأتى به فعرفه نعمه، فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: تعلمت العلم وعلمته وقرأت فيك القرآن، قال: كذبت ولكنك تعلمت العلم وعلمته وقرأت القرآن ليقال هو قارئ فقد قيل، ثم أمر فسحب على وجهه، حتى ألقي في النار، ورجل وسع الله عليه، وأعطاه من أصناف المال، فأتي به فعرفه نعمه فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: ما تركت من سبيل تحب أن ينفق فيها إلا أنفقت فيها لك، قال: كذبت ولكنك فعلت ليقال هو جواد، فقد قيل ثم أمر به فسحب على وجهه، ثم ألقي في النار»، رواه مسلم.

لقاءات مختلفة أو بواسطة المواقع الإلكترونية الخاصة أو شبكات التواصل الاجتماعي؛ والحال أنه لا أحرص من الشباب على إثبات الذات، لا سيما وأن هذا الإثبات غدا قيمة مطلوبة يتهافت عليها الكبير والصغير، بغيةَ أن يُسمعَ بهما ويطير صيتهما في الناس، بالإضافة إلى قيمة «التطلع إلى المجهول» وإرادة كشفه التي لا يقل تعلُّق الشباب بها عن تعلقهم بالقيمة الأولى؛ كل ذلك يجعل العنيف الذي اختير منهم لسفك دمه يبتغي أن يُذكر اسمه، ويكتشف المجهول الذي هو من وراء الموت؛ وذكرُ الاسم ليس فيه إلا الشهادة بوجود الذات، واكتشاف المجهول ليس فيه إلا الشهادة بقدرة الذات.

ج. أن العنيف لا يتردد في أن يختار المساجد التي يُذكر فيها اسم الله مكانا لسفك دمه؛ وليس في هذا الاختيار مجرد انتهاك لحرمة المساجد، ولا فيه مجرد إثبات الذات بهذا الانتهاك، بل فيه تحدٍّ لذات الإله، سبحانه وتعالى؛ إذ لا مكان يشهد فيه الشاهدون بألوهيته ووحدانيته مثل بُيوته، ولا مكان ينبغي أن تُنكر فيه الذات إنكارها في هذه البيوت الملكوتية؛ ومع ذلك، فإن العنيف، وقد بلغت جهوليته منتهاها، يريد أن يشهدوا به، قاتلا واحدا، بَدَل الشهادة بربهم، إلها وحدا؛ ولا ينفع أولياءَه الذين دفعوه إلى سفك دمه، مجمّدين قلبه ومخدّرين عقله، أن يحتجوا بأن

الذين دخلوا هذه البيوت أو اعتكفوا فيها فسَّاق أو كفار، ذلك لأن هذه البيوت ليست في ذاتها أمكنة فاسقة ولا كافرة، وإنما أمكنة مؤمنة وذاكرة، إذ ظلت جنباتها تمتلئ تلاوةً لكتاب الله وتدارسا لأحاديث نبيه وصلوات آناء الليل وأطراف النهار؛ فكان ينبغي أن تصان ولا تداس، شافعة لفساقها وكفارها المزعومين، حتى يتركوها، على فرض أن هؤلاء الأولياء وُكِل إليهم إزهاق أرواحهم.

والمقصود بـ «**الائتمان العدمي**» أن العنيف لا يقصد بموته التحقق بائتمان الحق سبحانه له، وإنما، على الضد، يقصد ائتمان نفسه على نفسه بوصفه مالكا لها، معتقدا أنه **يـُمكِّن لوجودها، بإعدامها**، أو بإيجاز، إن «**الائتمان العدمي**» **هو تـمكين الذات، بإعدامها**؛ وإيضاح ذلك كالتالي:

أ. أن العنيف يبسط قدرته على المكان والزمان، فيختار من الأمكنة ما يتجمهر فيه الناس ومن الأزمنة ما يحتفلون به، فيفجّر حزامه الناسف بينهم كما لو كان يفجّر لعبة بين يديه، حريصا على أن يقتل منهم أكبر عدد ممكن؛ كما تُسوّل له نفسه أنه سوف يشهد، بأم عينه، عظيم إنجازه وآثار قتله، كأنه ما قتل نفسَه، إذ أنه لا أحد أيقن منه بأن روحه، على ولوغه في الدماء، تبقى حية تُرزق لا تـموت؛ انظر كيف أنه يـُمكِّن لنفسه في قتله وبعد قتله؛ فقبل القتل، يتصرف كيف يشاء في المكان والزمان ومصير الناس؛ وبعد

القتل، يتصرف كيف يشاء في مصيره، كأن الخلود مِلك يمينه.

ب. أن العنيف يعامِل الآخَرين على أنهم مجرد وسيلة، حتى ولو أقيموا مقام الغاية؛ فهُم الغاية التي لا تلبث أن تتحول إلى وسيلة؛ فلما كان قتلُ نفسه وسيلة إلى قتلهم، فقد تعامل معهم كأن قتلهم هو الوسيلة، وقتلَ نفسه هو الغاية، ما دام قصده «الشهادة» وقصد أوليائه «التسلط» من بعده، آخذا بالمبدإ القاضي بأن الغاية تبرر الوسيلة؛ وهكذا، فما دام يريد «الشهادة»، وهي ما هي، فلا يهمه أن يتحرى عن هؤلاء الذين يعتزم قتلهم، كي لا يظلمهم إن كانوا أبرياء، بل يصير إلى اعتبار قتلهم بمثابة شهادةَ إدانةٍ لهم؛ فكل مقتول، عنده، مدان؛ بل قد ينسى، إلى حين، قتلَ نفسه، ولا يفكّر إلا في قتل غيره، لا هروبا مقصودا من قتل نفسه، وإنما لأن الوسيلة، وهي قتل الآخرين، أضحت هوى يستبد بقلبه، فيتعامل معها كأنها غاية في حد ذاتها، حتى يُمعن فيهم فتكا وقتلا.

ج. لما كانت الخلافة بالمعنى السياسي أو التسيُّدي، لا بالمعنى الأخلاقي أو التخلُّقي، أدل شيء على التمكين داخل الممارسة الإسلامية، فقد كان العنيف أعجل الناس إلى إقامتها ولو بغير شروطها السياسية، أرضا معلومة وإجماعا للأمة؛ وفي هذه العجَلة شهادة على أنه لا يشغله

من وراء «**فتنة القتل**» التي زرعها في العالم إلا التغلغل في البطش والتوسُّع في الـمُلك؛ فلا يتلكأ في أن يقرّر، بسبب قصور علمه بمقاصد النص الشرعي وأسباب الواقع الحي، المضي في مزيد القتل والتدمير، منتقلا من قتل الأفراد في الساحات إلى محو الدول والمؤسسات؛ وهكذا، لم يبلغ أحد مبلغه في الاستهتار بمبدإ الأمانة، إذ أضحت عنده عبارة عن التمكن في الأرض بالقتل.

١٣. طرق اللاعنف في دفع العنف

● **إبداع**: يبقى، أستاذنا، أن نستزيد من آرائكم فيما يتعلق بالوسائل التي يمكن أن ندفع بها هذا العنف الذي أضر بالإسلام والمسلمين أيما ضرر؛ ولقد جمعتم في وصفه بين الشرين: «القتل» و«الفتنة»، فقلتم هو: «**فتنة القتل**»؛ لقد أشرتم فيما سبق إلى بعض الوسائل التي تدخل في هذا الباب كالتفريق بين «النموذج الأمري» و«النموذج الشاهدي» في التعامل الفقهي مع النصوص الدينية، والتفريق بين «القوة» و«العنف» في التعامل مع الحقوق والواجبات، بل أتيتم بتشخيص للعنف الديني، مظاهر وأسبابا، يمكن أن نستخرج منه بعض التصورات لهذه الوسائل الدافعة للعنف، فهلا تفضلتم، أستاذنا، بمزيد البيان لهذه الوسائل المطلوبة.

❖ **طه**: ليس من السهل عرض هذه الوسائل، لأنها

تختلف بحسب السياقات التي تُستعمل فيها؛ فقد نستنبط مما أوردته من مظاهر العنف وأسبابه هذه الوسيلة أو تلك؛ لكن عند التطبيق، نحتاج إلى إلباسها ألبسة تختلف باختلاف ظروف هذا التطبيق؛ إذ نضطر إلى إعادة التفكير فيها كأنما نعيد استنباطها من هذه المظاهر والأسباب؛ وعلى أية حال، أود، قبل أن أذكر بعض هذه الوسائل، أن أنبه على ملاحظتين أساسيتين:

إحداهما، **لا يُدفَع العنف بالعنف**، وذلك لأسباب مختلفة؛ أحدها **نفسي**، وهو أن العنف ليس أمرا روحيا، وإنما هو ظاهرة نفسية مبثوثة في غريزة الإنسان؛ ولا يمكن القضاء على الغريزة بالمطلق؛ فحتى إذا قُمع العنف واختفى في الظاهر، فإنه إما أن يبقى كامنا في الشعور، فيتحين الفرصة لإعادة الظهور ما لم تزُل الأسباب التي دعت إليه أو تضعف، بل لو قُضي بالمرة على أربابه، فإن الأثر النفسي الذي يتركونه في محيطهم يستمر في تغذية النفوس، حتى إذا سنحت الفرصة، عاد العنف من جديد، بحجة أن أسبابه لا تزال قائمة؛ وإما أن العنف يُكبَت في اللاشعور، والعنفُ المكبوت شر من العنف المشعور به، لأنه قد يتفجر في أية لحظة، من غير نية مبيّتة من أصحابه، ولا حتى تبيُّنِهم للعوامل التي أدت إليه في الأصل.

والسبب الثاني **قانوني**، أن العنف يكون ـ كما عرَّفته ـ

غير مشروع، أيا كانت الجهة التي يصدر عنها، وهو ضد «القوة» التي تستمد منها الدولة **بأسها**؛ فلها أن تقابل العنف بقوتها وبأسها، فينفعها ذلك، لأنها تمارس هذه القوة في إطار حقوقها؛ ولكن مقابلتها له بعنف مِثله يخرجها إلى اللامشروعية، فتكون مخالفة للقانون مخالفته لها؛ فيشتد العنف بخضوعه لـ«منطق العنف والعنف المضاد».

والسبب الثالث **تقني**؛ إذ أن القدرة على العنف يكاد أن يتساوَى فيه الجميع؛ ذلك أن وسائله أصبحت في مكنة أي شخص وأية مؤسسة وبنفس النوع؛ وإذ ذاك، يجوز أن يكون ضرر الفرد (أو جماعته) بالنظام بمقدار ضرر هذا النظام به، إن ماديا أو معنويا؛ ومتى تقاربت هذه القدرة أو تساوت بين الطرفين، فإن حظوظ إيقاف العنف بينهما تصير ضئيلة.

والسبب الرابع، **سياسي**، وهو أن التفاوت القائم بين الدولة والفرد (أو جماعته) يوجب على الدولة أن تستعمل قوتها، ولا تستعمل عنفها ـ أي لا تتعدى دائرة المشروعية المخوَّلة لها ـ حتى ولو لجأ الفرد (أو جماعته) إلى العنف؛ إذ أن لجوءها إلى العنف مسقط لهيبتها داخليا وخارجيا؛ ثم إن العنيف يستغل لجوء الدولة إلى العنف ليجعل منه مبرّرا لعنفه الذي لا مشروعية له في الأصل، فيزداد إصرارا عليه.

والسبب الخامس **ديني**؛ إذ أن تلبُّس النظام بالعنف المتعمَّد يجعله يظهر بمظهر المخالِف للدين، لأن الدين

يحرّم الظلم؛ والعنيف الذي يضاهي هذا النظام في التذرع بالدين في مختلف القضايا، قد يَرجِع سبب عنفه إلى ابتعاد هذا النظام، في مناهج التدبير لشؤون المجتمع، عن الدين، وإلى مطالبته له بإقامة الشريعة؛ بل قد يسعى إلى استفزازه، حتى يجره إلى الاستخدام الصريح للعنف، مثبِّتا حكمه عليه بالابتعاد عن الدين؛ ولا ينفع هذا النظام، إذ ذاك، أن يلجأ إلى فتاوى العلماء، لأن عنفه يكون أظهر من أن يُفتى له به، فضلا عن أن العنيف يقابل الفتوى بمثلها ولو كانت باطلة.

والملاحظة الثانية، **لا يُدفع العنف على الفور**؛ ذلك لأن العنف لم يَعُد محصورا في نطاق إيذاء «المواطن»، بل تعداه إلى نطاق إيذاء «الإنسان»، مع العلم بأن «المواطنة» صفة سياسية و«الإنسان» صفة أخلاقية؛ فقد أدى العنف إلى انهيار قيم إنسانية غاية في الاعتبار، بدءا بقيمة «العبادة» نفسها التي يتبجح العنيف بأنه يجسِّدها بأفعاله؛ فلم تَعُد عنده للمصلي، ولا للمسجد، ولا للمصحف حرمة، فما بالُك بما سواها من حرمات دنيوية.

ودفع العنف المؤذي للإنسان غير دفع العنف المؤذي للمواطن، إذ أن الأول يحتاج إلى إعادة بناء سُلَّم القيم الإنسانية المنهار؛ ومن شأن هذا البناء للإنسان أن يستغرق وقتا غير قصير، ويتطلب التدرج في أطوار، بينما العلاج الثاني يحتاج إلى تعديل معين في القيم السياسية، وهذا

التعديل قد لا يستغرق وقتا طويلا متى توفرت إرادة النظام في القيام به، ولا تزيده مباشرةُ هذا التعديل إلا قوة؛ لكنه لا يكفي في دفع «إيذاء الإنسان»، إذ ينبغي للنظام أن يسلك في دفعه المسالك الأخلاقية والروحية؛ ومع ذلك، يبقى أن هذا التعديل السياسي هو بمثابة ما أسميه بـ«**سياسة الكف**»، أي سياسة تَحجز ـ أو توقِف ـ أسباب **المزيد** من العنف؛ ويتعين على النظام أن يشتغل في ظل هذا الانكفاف بتجديد سلَّم القيم الإنسانية، وقد يتقدم في هذا التجديد بخطى أسرع مما لو أنه لم يلجأ إلى «سياسة الكف».

فإذا كان العنف لا يُدفع بالعنف، لزم أن يُتَّبع في دفعه الطريق الذي يحفظ للدولة قوتها؛ وإذا كان هذا الدفع لا يحصل في فترة وجيزة، وجب أن يُستغرَق فيه ما يلزم من الوقت، حتى يؤتي أكله؛ ويبدو أنه يمكن أن نستنط هذا الطريق الذي يحفظ القوة ويستغرق الوقت اللازم من طرق الدعوة المذكورة في القرآن الكريم، وهي ثلاث: «المجادلة بالتي هي أحسن» و«الموعظة الحسنة» و«الحكمة»[٢٧]،

---

(٢٧) يُخرج بعض المفسرين الجدال من الدعوة مثل الرازي في **التفسير الكبير**، إذ يرى أن الجدل غايته الإلزام والإفحام؛ بينما نرى أن هذا الإلزام والإفحام ليسا مقصودين لذاتهما، وإنما المقصود منهما هو الدعوة، كما نرى أن الفرق الأساسي بين المجادلة من جهة والموعظة والحكمة من جهة أخرى هو أن المجادلة لا تأخذ بالضرورة بالقيم الدينية.

فواضح أن هذه الطرق الثلاث في دعوة المشركين ليس منها أي طريق يخرج إلى التعنيف، على شدة شركهم؛ فما أجدرنا بأن نتبعها مع الذين يزعمون أنهم يحاربون الشرك نفسه، بحيث يمكن أن نسميها بـ«**طرق اللاعنف في الدعوة**».

فهناك بعض الوسائل التي قد تفيد في دفع العنف، بناء على هذا التقسيم الثلاثي لطرق الدعوة؛ فقد سبق أن قلت بأن التصدي للعنيف من منطلق «النموذج الأمري التقليدي» لا يُثمر، وهو النموذج الذي يعطي الأولوية للأوامر، مقدّما لها على معرفة الآمِر سبحانه وتعالى؛ كما يعطي الأولوية للصبغة القانونية للأوامر، مقدّما لها على الصبغة الأخلاقية لها، نظرا لأن التعود على تقديم «الأمرية» يورّث «الغلظة» أو «الخشونة» في التعامل؛ وهذه الغلظة المترسِّخة سبب قوي في وجود «**القابلية للعنف**»؛ ويبدو أن «القابلية للعنف» باتت منتشرة في الشباب المتدين، بحكم التعامل الأمري الغليظ الذي ينشأ فيه، وهذه القابلية هي التي يجب التخطيط لمواجهتها والعمل على اجتثاثها من النفوس، وليس ظاهر تجليات العنف التي وإن زالت، فإن هذه القابلية لا تزول لتحكُّمها في البواطن؛ لذلك، ينبغي قلب هاتين الأولويتين، بحيث تصبح الأولوية لمعرفة الآمِر، جل وعلا، فتكون الأوامر، إذ ذاك، تابعة لهذه المعرفة؛ إذ بقدر ما يعرِف المرء ربه، يُقبل على أوامره من غير شعور بضغط

ولا ترهيب؛ كما تصبح الأولوية للصبغة الأخلاقية للأوامر، فتكون الصبغة القانونية، حينذاك، تابعة لها؛ إذ بقدر ما يتحلّى المرء بالقيم الخُلقية التي تدعو لها الأوامر، يُقبل على الامتثال لها من غير شعور بقهر ولا إلزام؛ وهذا القلب للأولويتين التقليديتين هو الذي أطلقت عليه اسم «النموذج الشاهدي» في فهم الدين، والداعي إلى اختيار هذه التسمية هو أن الحق سبحانه وتعالى ليس «**آمِرا**» لنا فيما أمرنا به فحسب، بل هو أيضا «**شاهد**» لِما نأتي منه وكيف نأتيه، بحيث يتعين على المأمور، لحظةَ امتثاله لأمره، سبحانه، أن يراقب نظر الحق إليه، إذ ينظر إلى عمله كما ينظر إلى قلبه.

● **إبداع**: إذا كنتم ترون أن النموذج الشاهدي ضروري في دفع العنف، بديلا من «النموذج الأمري»، فكيف يمكن اتباع طرق الدعوة الثلاث في الأخذ به والتي أسميتموها بـ«طرق اللاعنف في الدعوة»؟

❖ **طه**: هذا ما كنت أنوي الانتقال إلى بيانه؛ فقد ندعو إلى النموذج الشاهدي بالجدل الأحسن كما يمكن أن ندعو إليه بالموعظة الحسنة والحكمة؛ لكن من الجدير أن أشير إلى أن هذه الطرق غير العنيفة ليست من رتبة واحدة، وإنما مراتب ثلاث، أدناها «المجادلة» وأوسطها «الموعظة» وأعلاها «الحكمة»، كما أشير إلى أن أعلى هذه الرتب يتضمن أدناها: فالحكمة تتضمن فوائد الموعظة وفوائد

المجادلة معا، والموعظةُ تتضمن فوائد المجادلة.

١٤. المجادلة الحسنى ودفع الاعتقاد بأن الصواب في خيار العنف

معلوم أن المجادلة عبارة عن المحاورة التي تتوسل بالاستدلالات العقلية المقررة، برهانية كانت أو حِجاجية، والتي تُقيّد كل عاقل مستدل، كائنا ما كان؛ ولنا في محاجة سيدنا إبراهيم، عليه الصلاة والسلام، لقومه عبدة الكواكب خير مثال على المجادلة بالتي هي أحسن؛ وكل عنيف لا يأخذ بهذه الاستدلالات المقرَّرة يُعدّ مدخولا في عقله، وتُعد أفعاله: اعتقادات كانت أو اشتغالات مقدوحا فيها؛ إذ لا بد من سلامة العقل في إتيان هذه الأفعال؛ والأخذ بهذه الاستدلالات علامة على هذه السلامة، ومن لا يستحق المجادلة بالتي هي أحسن، فبأن لا يستحق ما فوقها أوْلى، موعظة كان أو حكمة.

وما تقتضيه المجادلة الحسنى مع العنيف سليم العقل، فهو فتح الحوار معه، لا من منطلق «النموذج الأمري» الذي يزعم أنه متفقّه فيه، بل من منطلق «النموذج الشاهدي» الذي يشمله ويزيد عليه؛ إذ يضيف إلى الأوامر معرفة الآمِر، بل يؤسس هذه الأوامر على هذه المعرفة الإلهية؛ كما يضيف إلى الصورة القانونية الصورة الأخلاقية، بل يؤسس الصورة

القانونية على الصورة الأخلاقية؛ وحينها، يدرك العنيف أن المناسبة في العلم بينه وبين من يحاوره ليس له إليها سبيل، لا سيما إذا بيـَّن له كيف أن القيم الأخلاقية والمعرفة الإلهية تجلت في سلوكيات قدوات الأمة ورجالاتها الأفذاذ الذين يتكلف التشبه بهم، ولم يبادره بالنصوص التي تقضي بالعمل بهذه القيم والمعرفة أو تـحُثُّ عليهما، ذلك لأن النص أضحى في ذهنه لا ينفك عن الأمر، حتى إن قيمة النص، عنده، هي بمقدار أمريته، فضلا عن أنه يدَّعي مهارة أمرية تفوق مهارة محاوره لتشبعه بالنموذج الأمري التقليدي، إذ يزعم أنه يرى أسباب الأمر حيث لا يراها هذا المحاور؛ فعندما يُواجَه بهذه السلوكيات الربانية، رفعة ورحمة، لا يسعه إلا أن يسائل نفسه هل استوفى العمل بهذه القيم وما حظه من هذه المعرفة ولو لم يُبدِ لمحاوره شيئا من هذه المساءلة الداخلية؛ أما إذا عرَض عليه المحاور أن يحتكم في تصرفاته العنيفة إلى هذين المعيارين غير الأمريين، فلا بد أن يكون قد دلّه على مواطن الضعف في هذه التصرفات؛ وحتى إذا لم يُظهر العنيف اقتناعه بما بيَّنه له، ولا قبولا لما عرض عليه، فإنه يصير إلى الشعور، في دخيلة نفسه، بأنه ليس في المقام الذي يدعيه، إن علما أو عملا، لأن العمل حاكم على العلم.

والمبتغَى من هذه المحاورة الشاهدية مع العنيف ليس

الوصول إلى أن يَصلُح في الحال، فتُنزع منه «قابلية العنف»، أو على الأقل يَترك أفعال العنف الاعتقادي والاشتغالي، لأن هذا الإصلاح الفوري مطلب دونه خرط القتاد، إذ يتطلب تحولا جذريا في نفسيته، وهو أمر لا يطيقه في الآن، حتى ولو أراد، لأنه تطبَّع بالعنف بقدر بالغ، وإنما المبتغى هو **الوصول إلى صرفه عن اعتقاد الصواب في اختياره لطريق العنف**، حتى تهتز ثقته بنفسه، محصِّلا الشعور بأنه ليس، كما ظل يتوهَّم، مُصلِحا، وإنما هو «جبّار»، هذا الوصف الذي تبرأ منه الأنبياء: «موسى» و«يحيى» و«عيسى» عليهم الصلاة والسلام؛ وهكذا، لئن كانت المجادلة لا تتوصَّل إلى إزالة «قابلية العنف» من الدياني، ولا حتى إزالة «مظاهر العنف» في تصرفاته بالمرة، فإنها تتوصَّل إلى ثمرة بالغة الأهمية، وهي: «أن العنيف يحصّل اليقين بأن إيغاله في العنف يورِّثه صفة «التجبر»، وأن هذه الصفة غاية في القبح، وأنها لا تليق بالمتدين، فما الظن بمن يتطلع مِثْلُه أن يكون قدوة لغيره في التدين!»؛ فهذه النتيجة الهامة عبارة عن نشوء الاستعداد لدى العنيف للتحول ولو أنه يكابر، متسترا على هذا الاستعداد، حتى لا يظهر بصورة مَن أُلزم أو أُفحِم؛ وحتى مع هذه المكابرة، ينبغي حفظ الحوار معه وعدم قطعه ولو اقتضى الأمر بعض التنازلات الشكلية؛ فقد تبيَّن أنه لم يَعُد يملك «ورقة القوة الاعتقادية»، بل صارت في يد من يحاوره؛ وهكذا، فإن الطور الحواري في مواجهة

العنف لا يمكن الاستغناء عنه مطلقا، حتى ولو اعتقد النظام أنه بمقدوره أن يردّه عن عنفه بالقوة، لأن هذا الحوار تربية لعقله، والقوة لا تُربِّي عقله، وما لم يتربَّ عقله، لا يذهب عنفه.

١٥. الموعظة الحسنة ودفع مظاهر العنف

أما الموعظة الحسنى، فلا يخفى أنها عبارة عن التذكير بما يهذِّب النفوس ويُرغِّب في إصلاح السلوك؛ وإذا كانت الموعظة، في «النموذج الأمري» التقليدي، عبارة عن التذكير بالأوامر وما فيها من المنافع وبالنواهي وما فيها من المضار، فإنها، في «النموذج الشاهدي»، عبارة عن التذكير بـ«**القيم الأخلاقية**» التي تتضمنها هذه الأوامر والنواهي، والتي ينبغي التخلّق بها في الامتثال للأوامر والانتهاء عن النواهي؛ فإذن غاية الموعظة الحسنة، في هذا النموذج الأخير، هو تعريف العنيف بهذه القيم الأخلاقية التي غفل عنها، مستغرقا في حفظ الأشكال الظاهرة التي يوجبها هذا الامتثال والانتهاء، حتى كأن هذه الأوامر والنواهي هي عين هذه الأشكال الخارجية، ولا زيادة.

والحال أن تعريفه بهذه القيم الأخلاقية يقتضي، في النموذج الشاهدي، **تأسيس الأوامر والنواهي الإلهية على** «**معرفة الله**»؛ إذ بقدر ما يعرِف المأمورُ الآمِرَ الأعلى سبحانه

وتعالى، يرتقي امتثاله لأوامره وانتهاؤه عن نواهيه؛ ومعلوم أنه لا يُتوصَّل إلى هذه المعرفة الإلهية إلا بواسطة أسمائه الحسنى؛ إذ، بفضلها، أطلعنا الحق سبحانه على كمالاته اللامتناهية، ذاتا وأوصافا وأفعالا؛ فينبغي إذن أن تكون هذه الأسماء العظمى هي مصدر «القيم الأخلاقية» التي تنطوي عليها الأوامر والنواهي المنزَلة؛ فعلى سبيل المثال، اسم «الرحمن» أو «الرحيم» هو مصدر قيمة «الرحمة» وما يندرج تحتها مثل «الرأفة» و«اللطف» و«السعة» «والعطاء»، فضلا عن القيم التي تتفرع عليها والتي يختص بها الإنسان مثل «لين الجانب» و«خفض الجناح» و«الرقة» و«العطف» و«الشفقة» و«التواضع».

بناء على هذا، يتعين أن يوعظ العنيف بالقيم الأخلاقية، انطلاقا من الأسماء الحسنى، ويبيَّن له كيف أن هذه القيم هي التي يجب التخلق بها في الاعتقادات والاشتغالات، وكيف أنها هي التي يجب طلبها في الأوامر والنواهي، وكيف أن الامتثال للأولى والانتهاء عن الثانية لا يستقيمان إلا بالتحقق بهذه القيم التي في طيها؛ وتتخذ هذه الموعظة الأخلاقية **صور التذكير** الآتية:

١. التذكير بأن أخلاق القول ينبغي أن تُصدِّقها أخلاق الفعل؛ ذلك أن تعظيم هذه الأسماء باللسان الذي تظل حنجرة العنيف تصدح به في كل مكان في صورة «التكبير»،

وإن دل على خُلُقِ القول، فإنه لا يدل، بالضرورة، على خُلُق الفعل؛ إذ المطلوب في الأسماء الحسنى هو التعظيم بالجَنان، متجليا في الأفعال، اعتقادية كانت أو اشتغالية، وليس التعظيمَ باللسان إلا أن يكون متفرّعا على التعظيم بالجَنان؛ فقد يُكبّر المكبّر الله بلسانه، لكنه يُكبّر نفسه بقلبه أو يكبِّر أعماله بسلوكه؛ إذ من شأن هذا التذكير أن يجعله ينتبه إلى التفاوت بين إطلاق لسانه بالتكبير وإطلاق يده بالتقتيل.

٢. التذكير بأن القيم الإنسانية مأخوذة من الأسماء الحسنى؛ لما كانت هذه الأسماء هي الأصل في كل القيم، كانت القيم التي تورّث الإنسان «إنسانيته» أو «أخلاقيته» مأخوذة من هذه القيم؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن تكون هذه القيم الإنسانية مأمورا بها؛ فقد أمَر سبحانه وتعالى، بالإحسان، لأنه المحسن، وأمر بالنفع، لأنه النافع، وأمر بالصبر، لأنه الصبور، وأمر بالشكر، لأنه الشكور؛ وبهذا، تشترك القيم الأسمائية والأحكام الإلهية في كونها جميعها أوامر؛ فمادام العنيف متشبعا بالأمرية، فإن الصفة الأمرية للقيم تجعله يولي لهذه القيم الاهتمام الذي لم يكن يوليها إياه، فيتجه إلى اعتبار التخلق بها بمنزلة العمل بالأحكام.

٣. التذكير بقيم الأسماء الحسنى بما يجعل العنيف

يدخل في المقارنة بين مقتضيات كل اسم منها وبين تصرُّفاته القاسية، كأن يُذكَّر بالأسماء التي وردت الشريعة بجواز التخلق بقيمها مثل «السلام» من اسمه «السلام» و«العدل» من اسمه «العدل» و«الحلم» من اسمه «الحليم»؛ إذ بقدر ما يلاحظ التفاوت الهائل بين موجبات هذه الأسماء وأفعاله العنيفة، بل بقدر ما يلاحظ إخلاله بمقتضيات هذه الأسماء، يأخذ في التزحزح عن تزكية نفسه والتصلّب في مواقفه، ويتهيأ لقبول ما يخالف اعتقاده أو اشتغاله؛ أما إذا ذُكِّر بالقيم التي ليس في مكنة الإنسان أن يتصف بها مثل «الأوَّلية» من اسمه «الأول» والآخِرية» من اسمه «الآخِر» و«الصمدية» من اسمه «الصمد»، فقد يستقلّ أعمالَه، حتى يساوره الشك في قبولها، بل قد يستصغر ذاته، حتى يشك في قيمة وجوده؛ ومن شأن هذا الاستقلال للعمل والاستصغار للذات أن ينعكسا على تعامله مع الآخرين، فيشرع في الخروج من قسوته.

٤. توعية العنيف بمفهوم «منازعة الله في أسمائه»؛ والمقصود بهذه المنازعة هي وقوع الإنسان في الطغيان إلى حد التأله، وذلك بإيقافه على قيم الأسماء الإلهية التي لا يجوز أن يتخلق بها الإنسان مثل «العظمة» من اسمه «العظيم» و«الكبرياء» من اسمه «المتكبر»؛ ومن شأن هذه التوعية أن تجعله يفكر مليا في تجبّره، حتى يفضي به هذا

التفكر إلى تبيُّن أنه واقع في منازعة ربه في اسم من أسمائه الحسني، ألا وهو اسم «الجبار»، مترببا على الناس، يكفّر من يشاء ويقتل من يشاء! ومتى تحقق بمنازعته لربه، لم يجد مخرجا له إلا أن يتوب إليه بأن يرجع عن عنفه.

٥. التذكير بأن الأحكام الإلهية، بحكم أمريتهما التي تشترك فيها مع القيم المأخوذة من الأسماء الحسنى، تنطوي، هي الأخرى، على القيم؛ فقد تنص الأحكام، أوامر كانت أو نواهي، على هذه القيم، بحيث تؤخذ من صيغها الظاهرة؛ وقد لا تنُصُّ عليها، بحيث ينبغي طلبها في ضمنها والكشف عنها؛ لذلك، كان طلب هذه القيم بمثابة طلب المقاصد الشرعية التي في طي الأحكام؛ وهكذا، فمتى سلَّم العنيف بالقيم، بموجب تعلّقه بالأمرية، وتبيَّن أنها مردودة، في نهاية المطاف، إلى المقاصد المضمرة في الأحكام، توصّل إلى أمرين، أحدهما أن في المقاصد فسحةً للتأويل، لأن الحكم الواحد قد يحتمل أكثر من مقصد، بينما الظاهر ليس فيه مثل هذه الفسحة؛ والثاني، أن الأمرية قد يتسع مدلولها، فلا يقتصر على معنى «التسلط»، ويفيد مجرد الطلب الذي لا قهر فيه كما تُطلب القيم في الأسماء الإلهية؛ فحينها، لا يسعه إلا التشكك في فائدة جموده على ظاهر النصوص، هذا الجمود على الشكل الذي أفضى به إلى التشدد.

٦. التذكير بالصلة القائمة بين الجانبين، وهما: «قيم الأحكام» و«قيم الأسماء»؛ لما كانت المقاصد التي أرادها الحق سبحانه من الأحكام هي، بالتحديد، القيم التي تنطوي عليها، جاءت هذه المقاصد الإلهية بحسب الصفات التي تدل عليها الأسماء الحسني، لأنها من أمره سبحانه؛ وهذه الصفات إنما هي الكمالات الإلهية، والكمال عبارة عن قيمة مطلقة؛ فيلزم أن مقاصد الأحكام، أي قيمها، تستمد وجودها من هذه الكمالات الإلهية، وهي القيم المطلقة؛ ومتى لم يكتف العنيف بأن يطلب في الأحكام مقاصدها، وتَمَّ توجيهه إلى أن يطلب الكمالات الإلهية التي في هذه المقاصد، تطلَّع إلى أفق التخلق بمقتضى هذه الكمالات على حسب الطاقة، مقدِّما هذا التخلق على مجرد الموافقة الشكلية لظاهر الأحكام.

● **إبداع**: هل نستطيع بتكرار هذه التذكيرات الوعظية للعنيف في مجالس مختلفة أو في لقاءات مباشرة، مع مزيد التفصيل لها وضرب الأمثلة عليها، أن ننزع «قابلية العنف» المبثوثة في نفسه؟

❖ **طه**: إن المبتغَى من الموعظة الشاهدية للشخص العنيف ليس الوصول إلى أن تُنزع منه «قابلية العنف»، وإنما **أن يَترك مظاهر العنف ولو إلى حين**، لأن ترك هذه المظاهر بالمرة يتطلب نزع هذه القابلية؛ ونزعُ قابلية العنف لا يكفي

فيه النصح باللسان؛ ومع ذلك، لا يمكن أن ننكر أن العنيف، بفضل هذه الموعظة الخاصة، بات مقتنعا بأن «خيار قابيل» الذي جنح إليه خيار باطل، وأن السبب في ذلك هو إهماله للقيم الأخلاقية التي تحملها الأوامر الإلهية؛ إذ أفضى به هذا الإهمال إلى التعلق الفاحش بظواهر الأقوال ونسيان مقاصدها، وكذا الوقوفِ عند صور الأعمال ونسيان أرواحها؛ كما بات عاقدا النية على أن يكف عن العنف، ويتوب من منازعته الشنيعة لربه في صفة «الجبار»؛ ولو أن هذا الاقتناع النظري وهذه النية المعقودة لا تكفيان في صده نهائيا عن العنف، فإن هذه النتيجة خطوة حاسمة، لأنها علامة على نشوء الرغبة لدى العنيف في تغيير سابقِ اختياراته الدينية، طامعا في تعويد نفسه على «خيار هابيل»؛ ولا بد من الانتقال إلى طور ثالث في معاملته، حتى تصبح هذه الرغبة واقعا ناجزا، ولا تبقى مجرد قصد غير نافذ قد يضمحل أو يُنسخ بالعودة إلى العنف.

١٦. الحكمة العملية ودفع قابلية العنف

● **إبداع**: فهل يكون هذا الطور الثالث الذي تُمثله الحكمة قادرا على إزالة «قابلية العنف» إن هو قَدَر على إزالة مظاهر العنف؟

❖ **طه**: لكي أجيب عن سؤالكم، لا بد من بيان

التفاوت الموجود بين الرتبتين الأوليين: المجادلة والموعظة من جهة والرتبة الثالثة: الحكمة من جهة ثانية؛ فإذا كانت المجادلة مع العنيف هي رتبة «**التفكير**» معه في سلوكه الذي يخالف سعة الدين ورحمته، وكانت الموعظة هي رتبة «**التذكير**» له بما يُلَيِّن جوانحه ويكف جوارحه، فإن الحكمة هي رتبة «**التغيير**» التي هي رتبة **عملية**، على خلاف الرتبتين السابقتين اللتين هما رتبتان متفاوتان في النظر[٢٨]؛ إذ النظر في الموعظة يلتزم بالقيم الدينية التزاما كليا في مقاصده، في حين أن النظر في المجادلة نظر مجرد لا يلتزم بهذه القيم الدينية في مقاصد استدلالاته؛ أما الحكمة فتلتزم بالقيم الدينية التزاما كليا في مقاصدها ووسائلها معا؛ والتزامُها بالقيم الدينية في الوسائل يرجع إلى كونها تباشر التغيير؛ ولا تغيير بغير وسائل، وهذه الوسائل عبارة عن «**أعمال**»؛ والتغيير الذي تنهض به الحكمة ليس أي تغيير كان، وإنما هو، أساسا، «تغيير أخلاقي»، أي «**تخليق**»، شريطة أن يُحمل لفظ «الخُلُق» على أوسع مدلول؛ فكل الأفعال التي تخصُّ التدين: اعتقادات كانت أو اشتغالات (أي عبادات

---

(٢٨) ليس المقصود هنا بـ"الحكمة العملية" ما يُقصد بها في الفلسفة؛ إذ المراد بها في المجال الفلسفي هو **النظر** في الأعمال التدبيرية المختلفة، سياسية كانت أو اقتصادية أو أخلاقية، بينما المراد بها هنا هو الدخول في هذه الأعمال نفسها، أي **الاشتغال**، وليس مجرد التفكير الذي هو عمل اعتقادي.

ومعاملات) تُعدُّ أخلاقا بما أنها تحدث آثارا في المحصول الاعتقادي أو المحصول الاشتغالي للفرد، وهذه الآثار التي تـُحمَد أو تُذم هي الأخلاق.

لذلك، كان التغيير الذي توجبه الحكمة في التعامل مع العنيف تغييرا لـ«إنسانيته»، أي تغييرا لماهيته الأخلاقية، وليس مجرد تغيير لـ«مُواطِنِيتّه» ذات الصبغة السياسية؛ إذ يقوم هذا التغيير في إخراج العنيف من «أخلاق العنف» إلى «**أخلاق اللطف**»، أي إلى ضد أخلاقه؛ والإخراج إلى الضد ليس كالإخراج إلى المِثل، مساويا كان أو مشابها؛ إذ يتطلب بذل أقصى الجهد في الصبر مع العنيف والصبر على احتمال أذاه، لأن «العنف» عبارة عن جملة من «**الأخلاق النفسية**»، وينبغي إخراجه إلى «اللطف» الذي هو عبارة عن جملة من «**الأخلاق الروحية**»؛ والأصل في الأخلاق النفسية لدى العنيف هو مجموعة من الظواهر النفسية التي يعاني منها من غير أن يشعر بها، بل قد ينكرها أصلا ويدعي الاتصاف بخلافها؛ لذلك، فإن نَقْل العنيف من السلوك النفسي إلى السلوك الروحي نقلا لا انتكاسة فيه لا تكفي فيه مراجعة معتقداته الدينية وتصوراته السياسية بظاهر القول، بل لا بد من الاستعانة بالخبرة النفسية، حتى يُحاط بنفسيته ويُقدَر على النفاذ إليها والتأثير فيها.

وقد نحصي من هذه الظواهر النفسية التي تتبدى على

العنيف جملة من الشهوات والدوافع؛ أما الشهوات، فنجد منها «**شهوة تثبيت الذات**» التي تظهر بقوة لدى الشباب، إذ يميل الواحد منهم إلى المخالفة في كل شيء ولو كان حقا أو خيرا، حتى يشعُر بوجوده؛ وقد زاد من شدة هذا الميل لديه ما يُروَّج له في المجتمع المعاصر باسم «تحقيق الذات»؛ ومنها «**شهوة التسلط**»، إذ لا تكفيه المخالفة، إذ يريد أن يفرض اختياراته، على علاتها، ويُمكِّن لها بالعنف، بل يصير إلى تقرير أهدافه، على جهالتها، واتخاذ العنف سبيلا إلى تحقيقها، ذلك لأن حب التملك لديه زاد عن حده بسبب هيمنة روح الاستهلاك على المجتمع المعاصر؛ أما الدوافع، فقد تتجلى في صورة مشاعر الحقد والكراهية وحب الانتقام والقسوة والتهويل والغرور والاعتداد بالنفس والاستعلاء على الآخرين، وهذه أمراض نفسية لا غبار عليها، ولا يمكن علاجها إلا باجتثاث الدوافع الخفية التي من ورائها كالعدوانية أو مركَّب الدونية.

وتتَّبع الحكمة في تغيير مسلك العنيف **صور التخليق** الآتية:

١. **نَقْلُه من الشعور بأنه مالِك لنفسه إلى الشعور بأنه مؤتَمن عليها**، ذلك أن الشعور بالملكية هو أساس البلاء، على أن نحمل لفظ «المِلك» على معنى واسع سعة لفظ الـ«الخُلق»، بحيث يشمل كل نسبة، مادية كانت أو معنوية،

ذلك أن الارتباط بهذه العلاقة مع الذات أو الآخرين أو الأشياء يسوق إلى التصرف فيها بحق أو بغير حق، أي بعنف؛ فالعنف آت من الشعور بالملك، حقيقيا كان أو وهميا؛ والعنيف مستغرق بكليةِ قلبِه في الشعور الوهمي بالـمِلك، حتى إن هذا الشعور يَمتد إلى عالم الملكوت، معتقدا أنه يملك فيه من النعم والـمُتع ما لا يملكه غيره؛ ولا يُمكن أن يخرج من هذا الوهم الفاحش إلا إذا استبدل، بـ«حال الملكية» الذي يتلبس به وجدانه، «**حالَ المسؤولية**»، فصار يُقدِّر الأشياء بحسب نصيب مسؤوليته فيها، لا بحسب نصيب ملكيته لها؛ وإذا استطاع العنيف أن يتحقق بأن ما تحت يده لا يملك من أمره شيئا، حتى يتصرف فيه كما يشاء، وإنما هو مؤتَمن عليه، متصرفا فيه بحقه، فبِأن يتحقق بأنه لا يملك من أمر الآخَرين شيئا من باب أوْلى.

لذلك، وجب **إحياء مفهوم «الأمانة»** في الإسلام وتوسيع مجال التفكير فيه، لاعتبارين اثنين، أحدهما، أن المسؤولية بحسب هذ المفهوم ذات أصل ملكوتي حصلت بمقتضى ميثاق مخصوص، بحيث لا تختص بمجال معين، وإنما تتسع لكل شيء، حتى ولو لم يكن تحت اليد كأن تكون الأمة الإسلامية، بحكم خاتمية دينها، مسؤولة عن الحالة التي آل إليها العالم؛ والاعتبار الثاني، أن العنيف سطا

على هذا المفهوم ومسخ دلالته وضيَّقه إلى أقصى حد بأن جعله دالا على التسلط ذي البأس الشديد في صورة «تسييس لا أخلاقي للخلافة».

٢. نَقْلُه من الشعور بكونه سيدا على سواه إلى الشعور بكونه عبدا لمولاه؛ لقد انتقل العنيف من الشعور بالملكية **إلى الشعور بالسيادة؛** وفي مفهوم «السيادة» معنى «السيطرة»، وهو يُشعر بأن المسود عبارة عن «عبد»؛ وقد ورث هذا المفهوم من مصدرين: أحدهما النموذج الأمري التقليدي، إذ أثر في تعاملاته مع الناس والأشياء، فأصبح لا يعقلها إلا على جهة أنه آمر وغيره مأمور؛ والثاني أن مفهوم «السيادة» غزا العقول منذ فجر الحداثة، إذ أصبحت علاقة الإنسان بنفسه وبالعالم من حوله تُتصوَّر على أنهما علاقة السيد بهما؛ ولم ينجُ المسلم من التأثر بهذا التصور المنقول، فأضحى، هو الآخر، يرى أنه سيّد نفسه وسيد العالم؛ وقد بلغ تأثير هذين المصدرين في ثقافته الحديثة أن كاد يختفي منها بالمرة مفهومُ «العبد»، وزاد في نفوره من هذ المفهوم إحساسه المفرط بأن الأمرية التي يُمارسها على غيره تُمارس عليه من قِبَل الحكام بأقوى مما يمارسها؛ من هنا، جاء اعتقاده بأن «**التغيير لا يكون إلا سياديا**»، أي بالاستيلاء على السلطة، أي من الموقع الذي تصدر منه الأمرية العظمى.

وهكذا، تمسَّك العنيف بـ«السيادة» كأشد ما يكون التمسك، واقعا في لبس قديم وذائع؛ إذ التبست عليه «الحرية» بـ«السيادة»؛ والحال أن الإنسان قد يكون حرا من غير أن يكون سيدا كما أنه قد يكون سيّدا من غير أن يكون حرا؛ والحرية لا تتنافى مع «العبدية»؛ إذ العبدية علاقة بين الإنسان وخالقه، والحرية علاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان؛ فالإنسان عبد بالنسبة لربه وحر بالنسبة لأخيه، فلا يتعارضان؛ بل بقدر ما يتعبّد لربه، يتحرر من أخيه؛ فإن زاد تعبّده لربه، زاد تحرره من أخيه، وإن نقص، نقص؛ لذلك، يجب رفع هذا اللبس، حتى يتخلص العنيف من استئثار طلب التسيّد بنفسه كما يتخلص من تعظيمه لدور التسيّد في التغيير، متجها إلى طلب التحرر لنفسه؛ ومهما اشتد طلبه للحرية، لن يُحدث من الضرر ما يحدثه طلبه للتسيد، لأن التسيد فيه مزاحمة، في حين أن الحرية لا مزاحمة فيها؛ فلِيُصرَف العنيفُ عن «حب السيادة» إلى «حب الحرية»، على اعتبار أن السيادة لله وحده؛ وأما غيره، فمؤتمن على ما هو فيه ومحاسب عليه؛ والائتمان، متى تحقق العنيف بمعناه الملكوتي، خشي أن يُفقده حريته، فلا يسعى إلى التزاحم عليه.

٣. **نَقْلُه من الشعور بأنه مسلم مخالف لغيره إلى الشعور بأنه إنسان أخ للإنسان**؛ لا يسعى ذو العنف في شيء سعيه في مخالفة غيره، حتى يبرِّر عنفه؛ إذ كل مخالفٍ

عدوٌّ، والعدو تجب محاربته؛ أما الموافق، فلا يكون إلا واحدا من جماعته إلى حين؛ فإن شق عصا الطاعة، فإنه يُلحَق بالأعداء ويلقى ما يلقون؛ هذا في نطاق المسلمين، فكيف الحال بالنسبة لغير المسلمين، وإلا فمِن المسلمين من هو، بمعياره، غير مسلم؟ فهؤلاء عدمهم أولى من وجودهم؛ ولا يمكن للعنيف أن ينفك عنه هذا الشعور الذي بلغ غاية الضيق إلا إذا أعيد بناء مفهومه لـ«**الأخوة**»؛ إذ ترسخ في ذهنه أن «الأخ» ضده «العدو»؛ وهذا باطل، لأن «العدو» ضده «الولي»، فالولي ينصر مولاه، استرجاعا لحقه، فيكون العدو هو الذي نزع منه حقه؛ أما الأخ، فلا ضد له، وإلا فكل الأنساب الأخرى أضداده؛ فقد يقال: «الإنسان ضدّ أخيه الإنسان»، ولا يقال: «الإنسان ضدّ عدوه الإنسان»[٢٩]؛ فعلى الرغم من تضادّ الطرفين، فإنهما لا يزالان أخوين كما ظل ابنا آدم أخوين وقد قَتل قابيل هابيل، وظل الرسل، عليهم الصلاة والسلام، إخوانا لأفراد أقوامهم، على رفض بعضها لدعواتهم؛ ولما كان مفهوم الأخوة يتسع للمخالف، إن مِثلا في العقيدة أو ضدا، فلا أنسب منه للدلالة على الرابطة الإنسانية.

---

(٢٩) حتى القول الشهير: «الإنسان ذئب للإنسان»، فمردود إلى القول: «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان».

ولا أجدر من العنيف من أن يتشبع بهذا المفهوم الإنساني، ويتعاطى التعامل به مع المخالفين: أقارب كانوا أو أباعد، فهم إخوان له في الإنسانية، خَلْقا وخُلُقا؛ ولا سبيل إلى ذلك إلا بجعله يتفكر في واسع الآفاق الإنسانية التي يفتحها الإسلام بكتابه العظيم الذي طوى من الأخلاق الإنسانية ما يجعل المسلم أوْلى بأن يوالي حيث يعادي الآخرون، فما بالك إذا هم تآخوا فيما بينهم!

٤. **نَقْلُه من منازعة غيره إلى منازعته لنفسه**؛ لا شك أن سلطان الرغبة في **تحقيق الذات** يفضي بالعنيف إلى أن يكتسب **عادة المنازعة** أو **الاعتراض**، فلا يحصل من الآخر شيء، اعتقادا كان أو اشتغالا، إلا ويبادر إلى منازعته فيه أو الاعتراض عليه، فإن بدا له خيرا، ظن أنه هو أوْلى به منه؛ وإن بدا له شرا، صار، لا إلى نبذه، وإنما إلى نبذ الآخر كأن هذا الاعتقاد ـ أو الاشتغال ـ والآخر شيء واحد؛ وما ذاك إلا لأن منازعة **ذات** الآخر أسبق إلى ضميره من منازعة ما **عند** الآخر! أما سلطان شهوته **في التمكين**، فقد ذهب به إلى أقصى ما يمكن الذهاب إليه في المنازعة أو الاعتراض؛ إذ أفضى به إلى أن ينازع ربه في جبروته من حيث يظن أنه يسعى إلى إقامة إرادته في الأرض، حتى إذا بسط يديه بالسوء إلى الأبرياء، ظن أنه جاء بالعدل المبين؛ ولولا طريق الحكمة، ما كان من سبيل إلى إنقاذه من هذه المنازعة

المزدوجة، لأن رأس الحكمة أن تبدأ باتهام نفسك؛ إذ تتولى إزالة هذه العادة المقيتة منه بأن تُبصِّره بأن نفسه أحق بالمنازعة والاعتراض عليها، بدءا بمنازعتها فيما تنازع فيه غيرها، وانتهاء بمنازعتها في أهواء التحقيق والتمكين لذاته، حتى إذا دخل في منازعة نفسه، وظهر له من عيوبها ما ظهر، لم يسعه إلا أن يشتغل بها عن عيوب الآخرين؛ ومتى تغلغل في الاشتغال بها، أدرك أنه لم يكن يعرف ربّه، ولا أنه كان يقدِره حق قدره.

٥. نَقْلُه من مواجهة العالم بالأوامر إلى مواجهته بالأخلاق؛ لقد أحاطت «الأمرية» بالعنيف من كل جانب بين «أمرية الفقه» و«أمرية الحكم» و«أمرية الأمن» و«أمرية القانون» و«أمرية الأسرة» و«أمرية الجماعة» التي ينتمي إليها، فضلا عن الأمريات المعتادة كـ«أمرية مؤسسة العمل» و«أمرية مؤسسة التعليم»؛ وقد تكون هذه «الأمريات» أشد في مجتمعٍ منه في مجتمع غيره، لا سيما «أمرية الحكم» و«أمرية الأمن» و«أمرية الجماعة»؛ فكان لا بد أن تكون «الأمرية» قد بلغت من التغلغل في نفسه إلى حد أن دمغت طريقه تعامله مع العالم كله، أحياء وأشياء، فلا تجده يعقل الأشياء أو يقوِّمها إلا على أساس أنها إما آمرة أو مأمورة؛ ولما كان أشهى وألذ الوضْعين إلى النفس هو وضع «الآمِر»، فقد اختار أن يكون آمِرا، لا مأمورا؛ وهكذا، ابتُلي

العنيف بـ«**الآمِرية**»، وهي شرٌّ من «الأمْرية» التي هي مجرَّد خاصية الأمر، ناهيك عن «المأمورية»؛ فيتعين إخراجه، لا من مجرد الشعور بوجوده في مجتمع أمري كغيره من أفراده ومؤسساته، وإنما من الشعور بأنه يُسهم في إنشاء هذا المجتمع الأمري وترسيخ قانون «الأمرية» فيه.

ولا يمكن إخراجه من الشعور بالآمِرية إلا إذا تم استئصال الحُبَّين من نفسه، وهما: «حب الذات» و«حب التسلط»؛ غير أنه بالإمكان، في انتظار أن تتكون لديه الإرادة المضادة لهذا الحب المزدوج، تنمية الشعور الأخلاقي فيه بما يجعله يزاوج بين «الأمرية» و«الأخلاقية» في تصرفاته ومعاملاته، حتى يظهر له من فضائل التعامل الأخلاقي مع العالم ما ليس في التعامل الأمري معه؛ فعندئذ، تصير هذه الفضائل حافزا له على الزيادة من هذا التعامل الأخلاقي، حتى يغلب على التعامل الأمري؛ وقد يلاحظ أنه كسَب من مأموريه بأخلاقه ما لم يكسبه بأوامره، فيعزم على أن لا يلجأ إلى خياره الأمري إلا عند الضرورة، بل قد يخطو خطوة أكبر، فيعِنّ له أن يحتكم في شؤون مخالفيه إلى المعيار الأخلاقي، بَدلا من المعيار الأمري كما كانت عادته؛ وقد يحس أن الطباع قد تليَّنت والنفوس قد تهذبت، وأن نظرته إليهم قد زادتهم احتراما له، فيستحثه ذلك على مزيد معاملتهم بأخلاقه، فينتهي بترك المعيار الأمري في تقويم

علاقته بهم؛ ومتى حصَّل العنيف الشعور بضرورة معاملة الخصوم بأخلاقه، لا بأوامره، تهيأ، على التدريج، لمقاومة نزعتيه النفسيتين: «الذاتية» و«التسلطية».

٦. **نَقْلُه من النظر الأشيائي إلى النظر الأسمائي**؛ المراد بـ«النظر الأشيائي» النظر الذي يجمد على ظاهر الأشياء جموده على ظاهر النصوص، لا يتعداهما، في حين أن «النظر الأسمائي» هو ذلك النظر الذي يتعدى ظاهر الأشياء إلى معانيها، جاعلا منها **آيات كونية** يتفكر فيها المتفكرون، تَعدّيَه لظاهر النصوص إلى مقاصدها، جاعلا منها **آيات قولية** يتدبر فيها المتدبرون؛ وتحصل هذه المجاوزة للظاهرين: النصي والشيئي، بفضل تشبُّع قلب الناظر بمعاني الأسماء الحسنى أو قيمها، بحيث تكون هذه المعاني أو القيم المثبتة في قلبه هي واسطته في إدراكاته الحسية والعقلية، فلا يرى مشهدا إلا وتلبست رؤيته بمعنى أو أكثر من هذه المعاني الأسمائية، فيرتقي بـمَرئيِّه من رتبة المرئي الـمُلكي إلى رتبة المرئي الملكوتي، جاعلا من رؤيته تفكرا؛ ولا يقرأ قولا مُنزَلا إلا وتلبست رَويَّته بمعنى أو أكثر من هذه المعاني الأسمائية، فيرتقي بـمقروئه من رتبة المقروء الـمُلكي إلى رتبة المقروء الملكوتي، جاعلا من رَوِيَّته تدبرا.

ومتى اكتسب العنيف هذا النظر الأسمائي، تكون نتائج التغيير فيه جمَّة، بحيث يزول عن تصرفاته لباسُ العنف

ويَلبسها لباسُ اللطف؛ وتتمثل هذه النتائج في ثلاثة أمور أساسية:

أوّلها، أن قلبه يحضر مع الله سبحانه وتعالى في كل فعل من أفعاله: اعتقاديا كان أو اشتغاليا، مراقبا نظره إليه، فيكون هذا الحضور لقلبه مع الله سببا في خروجه من القسوة إلى الرحمة، لأنه يَشعر بأن أصل هذا الحضور رحمة؛ فلولا أن ربه شمله برحمته، ما حضر قلبه فيما هو فيه، فما الظن بحضوره مع ربه!

والأمر الثاني، أن علاقته بالأشياء كلها تفقد صفة التسلط عليها، وتكتسي صفة الرعاية لها؛ إذ يشتد شعوره بالمسؤولية نحوها، معتبرا أنها أمانات مودعة لديه، فيحرص على الرفق بها، مقدِّما ما يجب عليه في حقها على ما يحق له فيها.

والأمر الثالث، أن مداركه الظاهرة تزدوج بمدارك باطنة، فيصير نظره نظرين: نظر ظاهر وهو «البصر» وناظر باطن وهو «البصيرة»، وسمعه سمعين: سمع ظاهر وهو «الإصغاء» وسمع باطن وهو «الوعي»؛ ويصير عقله عقلين: عقل ظاهر، وهو «التمييز» وعقل باطن، وهو «الفهم»؛ وهذا الازدواج الإدراكي يجعله يحمل مُدرَكاته على أبعد الوجوه غورا، مُبديا **اعتباره** لما بطن من معانيها بَدل الاكتفاء بظواهرها وازدراء ما سواها.

فهاهنا ست صور للتخليق الذي تتولاه الحكمة، وهي: «**الائتمانية**» و«**العبدية**» و«**الإنسانية**» و«**الأخلاقية**» و«**الأسمائية**» و«**الاعتراضية**» (بمعنى «الاعتراض على الذات»)؛ ومعلوم أن هذه الصور من التخليق عبارة عن ممارسات، لا مجرد توجيهات نظرية، أي أنها تحمل العنيف على القيام بالأعمال الضرورية والكافية للوصول إلى التحقق بهذه الصفات الست؛ لذلك، كانت هذه الصور العملية قادرة على إزالة مظاهر عنف العنيف، بل إنها تقدر على إزالة «قابلية العنف» لديه، بل استبدالها بضدها، أي تورّثه «قابلية اللطف»، فيتلطف حيث كان يعنُف، فيرق قلبه حيث كان يقسو، ويكف لسانه ويديه حيث كان يبسطهما.

● **إبداع**: أستاذنا، بقي لنا سؤال أخير، وهو يتعلق، بالذات، بوسائل هذا التغيير الأخلاقي، إذ تتغير بفضله أخلاق العنيف مع ربه وأخلاقه مع نفسه وأخلاقه مع غيره، بل تتغير أخلاقه مع الأشياء، جاعلة منه إنسانا جديدا.

❖ **طه**: حقا، إن التخليق الذي تقوم به الحكمة في نطاق النموذج الشاهدي تخليق يقوم بتجديد الإنسان؛ وذو العنف لا يترك ممارسة عنفه، ولا قابليته له إلا إذا جدَّد الإنسانَ فيه، ولم يكتف بتجديد مظاهره أو مصالحه؛ والحاجة إلى هذا التجديد لا يختص بها العنيف، بل يشترك فيها المسلمون جميعا، بل إن الحكمة الشاهدية تقتضي أن

يُطلب هذا التجديد للإنسان على الدوام، ولا يقتصر على الفترات التي ساء فيه ما ساء، بل ينبغي طلبه، حتى في أوج العطاء والسلام، لأن فيه مزيد العطاء والسلام، والسياسية الحكيمة هي التي تنشيء الظروف لمزيد التجديد للإنسان.

أما عن وسائل هذا التجديد الأخلاقي، فهي، بالطبع، عبارة عن أعمال مختلفة، بدءا بالاعتقادات الروحية، وانتهاء بالاشتغالات الحسية؛ وقد تكون أعمالا فردية أو جماعية، خصوصية أو مؤسَّسية، تعبُّدية أو تعيُّشية، تربوية أو تعليمية، أعمالا يكون بمقدورها أن ترتقي بمدارك الفرد، سعةً وعمقا، وبأخلاقه، عملا وتعاملا؛ كل ذلك بالبناء على النصوص الدينية المؤَسِّسة: القرآن الكريم والحديث الشريف؛ إذ لا تجديد للإنسان بغيرهما، فضلا عن تجديد المسلم؛ وحتى أقرّب مقصودي، أضرب مثالا على ذلك بتجديد المدارك في سياقٍ تطغى فيه «الأمرية» على العقول؛ ففي هذا السياق الأمري، تكون قراءة النص القرآني مقتصرة على إحصاء كل الآيات التي تحتمل إفادة الأمرية؛ ومقتضى التجديد الواجب في حق الإنسان، انطلاقا من هذا النص الإلهي، هو إما أن نعيد فهم هذه «الأمرية»، بحيث تصير **أمريةً** بوجه آخر غير الوجه الذي جمدت عليه العقول، أي وجه أوسع وأرحم، وإما أن نقرأ ما أُسقِط في القراءة الأمرية الأولى، وهي الآيات التي لا تفيد الأمرية؛ فنجتهد

في فهمها هي الأخرى ونستثمرها فيما استثمرنا فيه الآيات الأمرية، بحيث تزدوج بها في تخليق الإنسان، فيكون في هذا الازدواج بين الآيات الأمرية والآيات غير الأمرية التجديد المطلوب، إذ هو إحياء وإثراء.

● إبداع: أستاذنا الجليل، في ختام هذا الحوار، نعبر لكم عن كبير امتناننا لَما بذلتموه من جهد، على الرغم من ظروفكم الصحية، وخصصتموه من وقت، على الرغم من التزاماتكم العلمية، للجواب عن أسئلة وإشكالات تطغى على الساحة السياسية والفكرية، ويشغل جمهور القراء الظفر بأجوبة عنها وحلول لها.

القسم الثاني

الممارسة الحوارية
بين المسؤولية والأمانة

ليست الممارسة الحوارية مجرَّد صورة من صور الكلام، وإنما هي الأصل في وجوده؛ فلولا حاجة الإنسان إلى الحوار ما كان ثمة كلام؛ ثم إنه لا حوار بغير اجتماع، ولا اجتماع بغير أخلاق، ولا أخلاق اجتماعية بغير الأخذ بمبدإ المسؤولية، فيلزم أن الممارسة الحوارية كلام يوجب تَحمُّل «المسؤولية»؛ وقد نخص الدخول في هذه الممارسة باسم مشتق من نفس المادة اللغوية وهو: «**المساءلة**»؛ فنقول **إن المساءلة عبارة عن الحوار الذي تتحدد فيه مسؤولية المحاور**؛ ولئن غلبت على مفهوم «المساءلة» الدلالةُ على الحوار السياسي الذي يواجه فيه المسؤول أسئلة الممثِّلين للشعب، محاسبةً له، فإن الأصل اللغوي لهذا المفهوم ـ أي السؤال ـ يردُّنا إلى الحوار الديني الذي تلقَّى فيه الإنسان سؤالَ الإله قبل أن يتلقّى سؤال الإنسان؛ ويُمكن الرجوع في ذلك إلى مصدرين أساسيين: أحدهما، **المصدر التوراتي**، إذ جاء فيما وصل إلينا منه أن الله، عز وجل، خاطب قابيل، بعد قتله لأخيه هابيل، بقوله: «أين أخوك هابيل؟»، فأجاب: «لا أعرف، هل أنا حارس لأخي؟»؛ فقال

الله له: «ماذا فعلت؟ إن صراخ دم أخيك يصعد إليَّ من الأرض، فمن الآن أنت ملعون ومطرود من الأرض التي تفطرّت وشربت دم أخيك الذي سَفكَتْه يدك»[1]؛ والثاني، **المصدر القرآني**، إذ جاء فيه: «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم، وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم، قالوا: بلى! شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل، وكنا ذرية من بعدهم، أفتهلكنا بما فعل المبطلون!»[2].

وبناء على المصدر التوراتي، تتخذ المساءلة ـ بمعنى السؤال ـ صورة مخصوصة يُمكن أن نسمّيها بـ**«المواجهة»**[3]؛ **فحد «المواجهة» هو أنها عبارة عن المساءلة التي يُسأل فيها الإنسان عن أداء واجبه**؛ وبناء على المصدر القرآني، تتخذ المساءلة صورة أخرى يُمكن أن نسميها بـ**«المواثقة»** من الفعل «واثَق» (بمعنى عاهد في مخاطبة ما)؛ **فحدُّ «المواثقة» أنها عبارة عن المساءلة التي يُسأل فيها الإنسان عن الميثاق الذي أُخذ منه**؛ يترتب على هذا أن

---

(١) التوراة، سفر **التكوين** ٤.

(٢) سورة **الأعراف**، الآيتان ١٧٢-١٧٣.

(٣) «المواجهة» غير «المجابهة»، إذ الأولى تفيد مجرد «مقابلة الوجه للوجه»، بينما الثانية تفيد معنى «التحدي».

المسؤولية التي يتحملها **الـمُواثق** غير المسؤولية التي يتحملها **الـمُواجِه**، إذ الأولى تستند إلى ميثاق مأخوذ منه، بينما الثانية لا تستند إلى هذا الميثاق؛ لذا، اختصت مسؤولية الـمُواثق باسم يـُميّزها عن مسؤولية الـمُواجه، وهو «**الأمانة**»؛ فإذن **الأمانة عبارة عن المسؤولية التي تشغل ذمة الـمُواثق.**

غير أن التعامل مع الأصل الديني للمساءلة يختلف باختلاف هاتين الصورتين الحواريتين: «المواجهة» التي يتحدد فيها واجب المسؤول، و«المواثقة» التي يتحدد فيها ميثاقه.

إذ أن هذا التعامل في سياق «المواجهة» يقوم في **التنكر** لمقتضيات هذا الأصل الديني؛ ويتجلى هذا التنكر على الخصوص في إضافة الكمالات التي يختص بها الإله إلى الإنسان؛ وقد أُطلِق على نقل الكمالات الإلهية إلى الإنسان في كتاب **روح الدين** اسم «**التغييب**» (اسم مشتق من لفظ «الغيب»، لا من لفظ «الغياب»)، بمعنى **أن الإنسان يترفَّع إلى الألوهية في عالم الغيب.**

أما التعامل مع هذا الأصل الديني في سياق «المواثقة»، فيقوم في **تَذكُّر** الأصل الديني؛ ويتجلى هذا التذكر على الخصوص في إضافة المعاني الروحية التي تحفظها فطرة الإنسان إلى الحق سبحانه؛ وقد أُطلِق على إخراج هذه المعاني السامية في صورة أعمال مشهودة بالعين، في

الكتاب المذكور، اسم «**التشهيد**»، بمعنى أن **الإنسان يستنزل أمداد الألوهية إلى عالم الشهادة.**

وعلى الجملة، فإن المواجهة حوار يُغيِّب المسؤولية، بينما المواثقة حوار يُشهّد المسؤولية أو قل إن **المواجهة مساءلة تغييبية، والمواثقة مساءلة تشهيدية.**

وحتى نتبين كيف يتم تغييب المسؤولية في «المواجهة»، وكيف يتم تشهيدها في «المواثقة»، نقوم بعرض نظريةٍ في حوار المواجهة اشتهر بها فيلسوف فرنسي ذو أصل ليتواني، وهو: «**إيمانويل ليفيناس**»[٤]؛ وقد تشبَّع هذا الفيلسوف بعقيدته الدينية وتضلَّع في التراث التلموذي، ووضع مؤلفات يهودية، فضلا عن العديد من المؤلفات الفلسفية أشهرها كتابان هما: **الوجود الكلي والآخر اللامتناهي**[٥]؛ و**مغايرة الوجود**[٦]؛ ثم نناقش هذه النظرية الحوارية في ضوء النظرية الائتمانية كما جاءت أسُسُها مبيَّنة في الكتب الثلاثة: **روح الدين وبؤس الدهرانية وشرود ما بعد الدهرانية**، بحيث تُفضي هذه المناقشة إلى بلورة ما أسميناه بـ«حوار المواثقة».

---

(٤) Emmanuel LEVINAS (1906 - 1995).

(٥) *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, 1971.

(٦) *Autrement qu'être*, livre de Poche 2004.

١ ــ حوار المواجهة وأخلاق المسؤولية

يُعرِّف «ليفيناس» الحوار، على وجه العموم، بكونه مواجَهة، قائلا: «إنه الخطاب الذي يدور بين الناس، وهم **وجها لوجه**[٧]، متسائلين فيما بينهم ومتبادلين الأقوال والاعتراضات والأسئلة والأجوبة»[٨]؛ ثم يعرّف المواجهة بكونها تربط بين طرفين متقابلين تقابلا، لا اتحاد معه ولا اختزال ولا تنسيق، وهذان الطرفان هما: «الأنا» و«الآخَر»[٩]؛ إذ يقول: «إن العلاقة التي لا تحيط بطرفيها إحاطةَ الكل بأجزائه لا يـُمكن [...] إلا أن تتوجَّه من الأنا إلى الآخَر، وأن تكون **وجها لوجه**، وأن ترسُم مسافة في العمق [...]، [مسافةً] لا تقبل الرد إلى المسافة التي يقيمها العقل بين الأطراف، والتي يـُمكن طيها بواسطة فعاليته التركيبية»[١٠].

١.١. أخلاق المسؤولية عند «إيمانوئيل ليفيناس»

بناء على هذا التصور للمواجهة الذي يجعل منها حوارا حافظا للتمايز بين الأنا والآخر، وضع «ليفيناس» نظريته في الأخلاق، متأثرا فيها بـما بات يُعرف بـ«المحرقة النازية»؛

(٧) المقابل الفرنسي: Face-à-face

(٨) *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1986, p 211.

(٩) *Totalité et Infini*, p. 78-80.

(١٠) *Totalité et Infini*, p. 29.

فليس الأصل في الأخلاق، عنده، هو «الأنا» كما هو الشأن في نظريات الأخلاق السابقة التي تعلقت بطلب الكمال أو طلب الانسجام، أو مجاهدة الأهواء، أو طاعة القانون، أو الاستغراق في التأمل، وإنما الأصل فيها هو «**الآخر**» أو قل «**الغيرية**»، إذ يقرر أن للآخَر أوصافا غايةً في التميّز تَحمل الأنا على مباشرة تخلُّقه، بحيث تكون للآخر أسبقية على الأنا، فيتعين، حينها، تقديم الأخلاق التي يورِّثها الآخر على الوجود الذي تتحدد به الأنا، بل يتعين تقديم "علم الأخلاق" على "علم الوجود"[١١]؛ وبذلك، ينزل علم الأخلاق، عند «ليفيناس» منزلة الفلسفة الأولى.

١.١.١. علاقة الوجه بالمسؤولية؛ لـمّا كانت المواجهة عبارة عن مساءلة، أي حوارٍ محدِّد للمسؤولية، اختصت المسؤولية التي تنبثق من المواجهة بكونها تختلف عما يُدعى بـ«**مسؤولية الابتداء**»، أي المسؤولية التي يكون فيها الإنسان مسؤولا عن إتيان أفعال مخصوصة بمبادرة منه، كما تختلف عما يُدعى بـ«**مسؤولية النتائج**»، أي المسؤولية التي يكون فيها الإنسان مسؤولا عن الآثار التي تُخلِّفها أفعاله؛ ذلك أن مسؤولية المواجهة تدل على المسؤولية التي يُطالب فيها السائلُ المسؤولَ بإجابتين اثنتين: إحداهما، أن يجيب **عن**

---

(١١) أو «الانطولوجيا»، أي علم الوجود من حيث هو وجود أو العلم الذي يبحث في الماهيات.

سؤاله (répondre à)؛ والثانية، أن يجيب **عن السائل** (répondre de)؛ والمراد بـ«الإجابة عن السائل» هو أن يفرّغ المسؤول ذمته مما يجب عليه في حق السائل؛ فيصح أن ندعو هذه المسؤولية باسم "مسؤولية الجواب"، أو باسم «**الجوابية**» (responsabilité)، علما بأن أصلها اللاتيني هو الفعل:«respondere»، أي أجاب)؛ فإذن **الجوابية عبارة عن مسؤولية المواجِه**؛ فلنذكر الآن بعض خصائص «الجوابية» عند «ليفيناس».

إذا تقرر أن مسؤولية المواجِه عبارة عن جوابية، ظهر أن مصدرها ليس الأنا، وإنما الآخَر لكونه هو السائل؛ والحال أن هذا السائل ليس كالسائلِين، وبيان ذلك من جهتين: **إحداهما**، أنه يتجاوز التصوُّر الذي تُكوِّنه الأنا عنه تجاوزا **لا متناهيا**، إذ أنه ليس من جنس الأشياء التي يتناولها التصوُّر العقلي، معرِّفا أو مركِّبا أو محيطا؛ **والثانية**، أن هذا السائل **يتعالى** على الأنا نفسها **تعاليا** مطلقا، فلا يمكن ردّه إليها؛ إذ أنه لا يقبل أن يكون موضوعا منطرحا بين يدي الأنا، باعتبارها الذات التي تقابله؛ فهذا التعالي «يدل، على حد قول «ليفيناس»، على علاقة مع واقع بعيد بعدا لامتناهيا عن واقع الأنا، من غير أن تُخرّب هذه المسافة تلك العلاقة، ولا أن تخرّب تلك العلاقة هذه المسافة»[١٢].

---

(١٢) *Totalité et Infini*, p. 31.

وإذا كانت الأنا، في هذه المواجهة، عبارة عن ذات، لا عن موضوع، فإن الذي يورّثها الخاصية الذاتية ليس مقابلتها للآخَر بوصفه موضوعا لها، وإنما هو **السؤال** الذي يضعه الآخَر لها؛ وإيضاح ذلك أن سؤال الآخر للأنا عبارة عن **اعتراض** يورده الآخَر عليها(١٣)، وهذا الاعتراض يُزعزع جمود الأنا على ظاهرها ومألوفها، مخرجا لها من أنانيتها ومالكيتها، فتضطر إلى الجواب عنه، متحمّلةً لتبِعَته؛ وحتى لو أنها قابلت هذا الاعتراض بالصمت، فإن صمتها يكون جوابا، لأنه رفض للدخول في العلاقة مع الآخر، وليس مجرَّد نفي لوجود هذه العلاقة؛ وفي إلقائها بهذا الجواب إليه، تكتشف الأنا أن «الجوابية» ـ أي المسؤولية ـ ليست صفة كمالية لاستقلالها الذاتي، وإنما هي عنصر أساسي ضروري لذاتيتها، بل تكتشف أن هذه الذاتية الخاصة بها تتأسس على هذه «الجوابية» الأصلية(١٤).

وهكذا، لا تكون الأنا هي نفسها، حتى تتخلى عن اندفاعها وسلطانها، متحملةً المسؤولية حيّال الآخر، وحتى

---

(١٣) يقول «ليفيناس»: «نسمّي هذا الاعتراض على عفويتي من طريق الآخر أخلاقا، إذ أن غرابة الآخر [...] عن أفكاري وعن أملاكي تتحقق، بالضبط، بوصفها اعتراضا على عفوتي، [أي] بوصفها أخلاقا».

(١٤) LEVINAS, «la signification et le sens», p 49-50; KENAAN, Hagi, *Visage*, Editions de l'éclat, p. 121.

لا أحدَ يقدر على أن يقوم مقامها في الجواب عن سؤاله المُلحّ؛ فلا وجود لهوية الأنا ولا لوحدانيتها إلا باضطلاع الأنا بـ«الجوابية» (أي المسؤولية)؛ وبهذا الشأن، يقول «ليفيناس»: «إني أتكلم عن المسؤولية بوصفها بنية جوهرية وأصلية وأساسية للذاتية؛ ذلك لأني أستعمل ألفاظا أخلاقية في وصف الخاصية الذاتية؛ والأخلاق هنا ليست مجرد تكملة لأصل وجودي سابق، إذ أن عقدة الذاتي نفسَها لا تنعقد إلا في الأخلاق بوصفها مسؤولية»(١٥)؛ فيتبين إذن أن الاعتراض الذي هو في ضمن سؤال الآخَر هو الذي يجعل من العلاقة بين الأنا والآخر **علاقة أخلاقية جوابية.**

هذا عن طرف «الأنا» من العلاقة التواجهية بينه وبينه الآخر؛ وأما عن طرف «الآخَر»، فقد ظهر أن هذا الطرف الثاني ليس ذاتا موجودة وجودا محدودا ومعدودا كالأنا، وإنما هو ذات متعالية ولامتناهية؛ لذلك، وجب أن تكون العلاقة التي تصل الآخَر بالأنا، لا علاقة التصوُّر الذي يحيط بالشيء المتصوَّر، وإنما علاقة تضادُّها لا إحاطة فيها؛ وهذه العلاقة المضادة يقرر «ليفيناس» بأنها «**التجلي**»؛ **وإذا** كان العقل هو المحل الذي يقوم به التصور، فإن المحل الذي يقوم به التجلي، عند «ليفيناس» ليس العقل، ولا

---

(١٥) *Ethique et Infini*, Fayard, p. 101.

القلب، وإنما هو «**الوجه**» (le visage)؛ **فالآخر يتجلى بوجهه للأنا.**

ولئن كان الوجه هيئةً جسمية تراها العين، فإن مقصود «ليفيناس» منه لا يرتد إلى هذه الهيئة مطلقا؛ إذ أن الرؤية معرفة، والمعرفة سلطة، ولا سلطة على الوجه، فينبغي ترك مفهوم «الرؤية البصرية» في تعريف الوجه؛ كما أن الوقوف عند الهيئة الجسمية يجعل من الوجه موضوعا، والوجه ليس موضوعا، فينبغي ترك مفهوم "الهيئة الحسية" في تحديد الوجه؛ فيلزم من هذا أن الوجه حقيقة لا تُرى بالعين المجردة، ولا تُدرك بالتجربة الحسية؛ لذلك، يدَّعي «ليفيناس» أن ما لا يمكن ردُّه من الوجه إلى الهيئة الحسية المرئية هو، بالذات، ما يجعل منه **وجها حقا**؛ فيتبيّن أن علاقة الأنا بالآخر ليست علاقة معرفية موضوعية تتحكَّم فيها رؤية الأنا وتجربته، وإنما هي علاقة أخلاقية جوابية يتحكم فيه سؤال الآخر واعتراضه.

غير أن «ليفيناس» يجعل للوجه بعدين متضادين: أحدهما، **إيجابي** يُبرز كمالَه؛ والثاني، **سلبي** يبرز نقصانه.

أما عن **البعد الإيجابي** من الوجه، فلما كان الوجه تجليا للآخَر يجاوز الحس، هيئةً ورؤيةً، فقد بات يتميّز بالصفتين التاليتين، وهما: «الاستغناء» و«الاستقلال».

أما **الاستغناء**، فالمراد به «استغناء الوجه بذاته»؛ إذ لا

يُمكن أن نَرجع في دلالة الوجه إلى سياق مخصوص، فنحدّد بواسطته شخصية الآخَر، ولا أن نُعلّقه بموجود غيره، لأنه يَخرِمُ الوجود الذي تستغرق فيه الأنا، ولا أن نجعله مضمونا محاطا به، لأن البصر لا يدركه[١٦]؛ فهو إلى أن يكون لطيفة غير مرئية أقرب منه إلى أن يكون حقيقة مرئية؛ وعلى هذا، **فإن الوجه عبارة عن معنى في نفسه، مستغن بنفسه عن غيره.**

وأما **الاستقلال**، فالمراد به «استقلال الوجه بالمبادرة في الكلام»؛ إذ يعود إلى الوجه الفضل في افتتاح الكلام، فيجعله أمرا مُمكنا؛ فلولا سؤال الوجه، ما كان هناك جواب، ولا، بالتالي، جوابية (أي مسؤولية)؛ والكلمة الأولى التي ينطق بها الوجه هي، بحسب "ليفيناس" نَهيٌ فاصلٌ يجعل منه معلّما للأنا التي تواجهه، وسيدا عليها، وهذا النهي هو: «**لا تقتل**»[١٧]؛ وليس بوسع الأنا إلا أن تجيب عنه بقولها: «سمعا وطاعة»[١٨]؛ شاهدةً بتجلي اللامتناهي؛ وليست هذه الشهادة إدراكا، ولا تصورا، ولا معرفة[١٩]، وإنما هي كشف[٢٠]، لأن اللامتناهي لا يُدرَك ولا يُتصوَّر

---

(١٦) *Ethique et Infini*, p. 90-91.

(١٧) *Totalité et Infini*, p. 217

(١٨) الأصل: « Me voici » أي «ها أنا ذا».

(١٩) *Ethique et Infini*, p. 114.

ولا يُعرَف؛ فحقُّ الأنا إذن ليس أن تبدأ الكلام من عندها بضمير المتكلم الفاعل، وإنما أن تجيب عن طلب الآخَر إجابة المفعول به؛ فوجودها إنما هو في جوابها عن السؤال، وفي جوابيتِها إزاء السائل.

وأما عن **البعد السلبي** من الوجه، فإن، في هذا النهي، دلالةً على أن الوجه كيان عريّ عن كل حيلة، مكشوفٌ في ظاهره، معرَّض للعنف في حياته، مهدَّد في حقوقه، فيكون مفتقرا إلى عون غيره، حتى أشبه الغريب أو اليتيم أو الأرملة؛ فالآخَر معرَّض للقتل الذي ينهى عنه، بل هو أكثر عرضة له من غيره، لأنه لا أقدرَ منه، منازعةً لسلطان الأنا، متعرّضا، بسبب ذلك، لأذاها؛ لهذا، يكون واجبُ الأنا أن تَمتثل لهذا النهي، لأن، في مقدورها، أن تقتله؛ فلولا إمكان قتله، ما نطق الوجه، أوَّل ما نطق، بتحريم القتل.

غير أن الأنا لو أنها تعاطت، فقتلت الآخَر، فإنها لا تستطيع أن تنزع عنه صفة التعالي اللامتناهي، لأن القتل يُدمِّر جسم الآخَر، ولا يُنهي غيريته التي هي مبايَنة مطلقة، فيظل الآخَر حافظا لتعاليه الأصلي، بل يظل منازعا لسلطان الأنا، بل إنه يجعل نهاية لهذا السلطان؛ فيجوز أن نقول بأن القتل بمعنى «الإتلاف الذي لا منازعة بعده» أمر مستحيل،

---

(٢٠) نفس المصدر، ص ١١٣.

وليس ذاك لأنه لا يمكن الفتك بجسم الآخَر، وإنما لأنه لا يـُمكن الفتك بتعاليه.

يترتب على هذين البعدين للوجه: الإيجابي والسلبي أن هناك تفاوتا جذريا بين الآخر والأنا في حوار المواجهة؛ فليست العلاقة بينهما علاقة طرَفين متناظرين يتمتعان بحقوق متساوية، وإنما علاقة طرفين غير متناظرين يكون فيها للآخر تفوُّقٌ علىالأنا وأسبقية عليها، إذ يزيد في الحقوق عن الأنا المواجِهة له، بحيث ينبغي للأنا أن تنهض بواجباتها نحوه قبل أن تباشر التفكير في حقوقها؛ **وعلى هذا، فالأنا، في هذه المواجهة، مسؤولة عن الآخر من غير أن يكون الآخر مسؤولا عنها بالضرورة**؛ ومبادلة المسؤولية بـمِثلها أمر يعني الآخَر، ولا يعنيها هي، حتى ولو كلَّفها قيامُها بالواجب التضحيةَ بحياتها؛ وليس لهذه الجوابية (أي المسؤولية) حد تقف عنده، أي أنها لامتناهية؛ فكلما زاد جواب الأنا المواجِهة، زادت مسؤوليتها؛ ولا يحقُّ لها أن تدَّعي بأنها أوفت بواجبها، وأدت دَيْنها، بل إن الشعور بالتقصير في واجبها يلازمها، فيتعاظم شعورها بالمسؤولية إلى حدٍّ أن يشمل كل شيء يتعلق بالآخَر، فلا ينقطع عطاؤها، بل تتزايد أقدار هذا الشعور، حتى إنها تُشرف على رتبة «**القداسة**»؛ إذ تغدو الأنا كلها من أجل الآخَر، خاضعة له بكليتها ومتجردةّ من حظوظها، أي تتحمل أن تكون

رهينة له، ومكفِّرة عنه، وبديلة منه؛ وبهذا الصدد، يقول «ليفيناس» : «إني مسؤول مسؤولية كلية، أي مسؤولية عن الآخرين، وعن كل شيء عندهم، حتى عن مسؤوليتهم، إنَّ على الأنا مسؤوليةً زائدة على مسؤوليات كل الآخرين»[٢١]، مستشهدا، غير ما مرة، بمقولة دويستفسكي: «إننا جميعا مسؤولون عن جميع الأشياء وعن جميع الناس وأمام الجميع وأنا أكثر مسؤولية من الجميع»[٢٢].

٢.١.١. علاقة الوجه باللغة؛ إذا كان التفاوت بين الطرفين المتواجهين: الآخَر والأنا، اختلافا أصليا، فإن التواصل بينهما يتطلب وسيلة تحفظ هذا التفاوت الأصلي؛ وهذه الوسيلة ليست إلا «**اللغة**»؛ فاللغة، كما يؤكد «ليفيناس»، تُحقق الصلة بالمتعالي، بل إنها تقوّي هذه الصلة، حافظة للآخَر مقامه المتعالي؛ وبحسب تجاوب الأنا مع المتعالي، يكون تبيُّنُها لمقدار الهوة التي تفصلها عنه، فإذا زاد هذا التجاوب، زاد تبيُّن هذه الفجوة؛ وهكذا، تكون اللغة، في سياق صلة الأنا بالآخَر، قريبةً بقدر ما هي بعيدة؛ ولا يخفى أن المصدر الأول لظهور اللغة في هذه العلاقة هو سؤال الآخر، وقد تجلى بوجهه.

---

(٢١) نفس المصدر، ص ١٠٥.

(٢٢) نفس المصدر، ص ١٠٨.

ولـمَّا كان هذا السؤال الأول عبارة عن الكلمة التي ينطق بها الوجه المتجلي، أي «لا تقتل»، نزلت هذه الكلمة الأولى منزلة الدلالة الأصلية التي تتأسّس عليها اللغة بِمختلف معانيها، أو قل نزلت منزلة التعبير الأصلي الذي يسبق ويُمهّد للفعالية اللغوية التي تربط هذه الكلمة بكلمات أخرى في نسق لغوي معين؛ لذلك، صار «ليفيناس» إلى التفريق بين بعدين اثنين في اللغة، وهما: «القول» (Le dire) و«المقول» (Le dit).

أما **القول**، فإنه التعبير الحي للوجه الذي يحمل الدلالة الأصلية المحرِّمة للقتل، متعلقا بالبعد المتعالي أو الأخلاقي ـ أو قل «الغيري»ـ من اللغة؛ إذ أن الأنا تتحمّل المسؤولية إزاء هذا الوجه؛ «إن القول، بلفظ «ليفيناس»، هو كوني أنا، أمام الوجه، لا أكتفي بمجرد التأمل فيه، وإنما أجيبه؛ إن القول طريقة في السلام على الآخَر، بيد أن السلام على الآخَر يشترط تحمُّل المسؤولية اتجاهه»[٢٣]؛ كما أن الأنا ترتقي مرتقى آخر، فيحصل لها **الشوق إلى الآخَر**، على الرغم من وجود مسافة لا متناهية بينها وبينه؛ وهذا الشوق الذي لا يزداد إلا شدة يجعلها تطلب التقرب منه بغير انقطاع؛ ولئن كان القرب من الآخَر طيا للمسافة التي تفصل

---

(٢٣) نفس المصدر، ص. ٩٣.

عنه، فإن هذا الطي لا يعني، مطلقا، محو هذه المسافة، ولا، بالأوْلى، نزع صفة التعالى عنه[٢٤].

وأما «**المقول**»، فهو عبارة عن المضامين المحدَّدة التي تنقلها ألفاظ اللغة والتي يشترك الناس في طرحها وتصوُّرها، متعلقا بالبعد الوجودي ـ أو قل «الماهوي» ـ من اللغة؛ ومن دواعي انتقال القول إلى المقول وجود ما يسميه «ليفيناس» بـ«الطرف الثالث»، وهو **الناس الآخرون** الذين يبقون خارج العلاقة الثنائية الحصرية التي تقوم بين الأنا والآخر في المواجهة، والتي يدل عليها القول دلالة أصلية؛ ذلك أن هؤلاء يطالبون بأن يُرفع الحصر عن هذه العلاقة، وتُوسَّع بحيث تشملهم هم كذلك؛ فيتعين، عندئذ، توسيع العدالة الأخلاقية التي أفادها الأنا من الآخر إلى عدالة اجتماعية تشمل الجميع؛ ولما كانت العدالة الأخلاقية تدور، أساسا، على تحمُّل المسؤولية من أجل الآخَر، وجب أن تتسع هذه المسؤولية، بحيث تصير مسؤوليةً من أجل الجميع؛ فيؤدى هذا التوسُّع إلى صياغة القانون الذي

---

(٢٤) كما أنه لا يعنى الوقوعَ في «وسواس التقرب»، لأن «وسواس التقرب» غير «القرب»، فإذا كان «القرب» يحفظ العلاقة بالآخر، فإن «وسواس التقرب» يُتلِف الإمكانات الأخلاقية للقرب، لأنه لا أحد من طرفي هذه العلاقة الأخلاقية ينبغي أن يضمحل، ولا الفرق بينهما ينبغي أن يتلاشى.

يقيم العدالة الاجتماعية؛ فالمقول إذن عبارة عن تعميم العلاقة الأصلية بالآخر على الناس جميعا ولو أنها تفقد أصالتها، أي أنه عبارة عن اللغة المشتركة التي يتداولها الناس بأسرهم، ويتحاورون بها فيما بينهم ولو أن تحاورهم ليس حوار المواجهة الذي ينزل فيه الآخر رتبة أعلى من رتبة الأنا، وإنما هو «حوار مناقشة»، وهو الحوار الذي تتساوى فيه الأطراف وتتناظر فيما بينها.

من هنا، يتضح أن المقول لا ينفك يسعى إلى أن يستولي على القول، مُنزلا صيَغه عليه، وساعيا للإمساك بزمامه؛ ولـمّا كان القول، بوصفه أمرا أخلاقيا، ليس من جنس المقول الذي هو حقيقة وجودية، فقد لزم أن يكون استيلاء المقول عليه إخراجا له عن مقاصده إلى نقيضها؛ لذلك، تتوجب الحيلولة دون هذا الاستيلاء الذي يضر بالقول، متسبّبا في تَلَف العلاقة الأخلاقية بين الأنا والآخَر، إذ أنه يَمحو الغيرية التي يحملها القول، والغيريةُ هي قوام الأخلاق.

ولا تتأتى الحيلولة دون استحواذ المقول على القول إلا إذا تخلَّصنا من المقول؛ والواقع أنه لا يمكن التخلص منه، لأنه وسيلة التواصل التي لا غنى عنها؛ فلا يبقى إلا طريق واحد، وهو أن تقول الأنا ما تقول، وفي ذات الوقت، أن **تنقُضَ** مقولها، شأنُها شأن الشكّاك الذي يدّعي استحالة

الكلام بواسطة الكلام؛ فإذن لا يكون التوصل إلى القول المتعلق بـما هو مغاير للموجود إلا بنقض المقول الذي يتعلق بـما هو موجود؛ و«المغاير للموجود» ليس هو «الموجود المغاير»، إذ المغاير للموجود يتجرد من الوجود الموضوعي والتاريخي، حتى يبدو وكأنه ليس موجودا من الموجودات، لأنه يتعلق بالتعالي المفضي إلى التخلق، بينما الموجود المغاير يتغلغل في الوجود، فيكون عبارة عن موجود آخر يحيط به التصور بالكلية وينزع منه كل غيرية؛ وبهذا الصدد، يقول «ليفيناس»: إن بيان «المغاير للوجود» يكون بقول ينبغي أن ينقض نفسه، حتى ينزع «المغايرَ للوجود» من المقول، [لأن] «المغاير للوجود» يصير في المقول دالا على «الوجود المغاير»[٢٥].

وسعيا للخروج من هذه المفارقة التي توقع فيها محاولة أداء القول بواسطة المقول، يدعو «ليفيناس» إلى الاكتفاء بتعقّب **الآثار** التي يُخلّفها القول في المقول، ذلك أن القول، بحسب رأيه، لا يَنفد، والشاهد على ذلك أنه يترك آثاره في هذه المضامين المقولية؛ ويـَمتاز الأثر، من حيث هو علامة، عن العلامات الأخرى، بكونه لا قصد له؛ ويقول «ليفيناس» بهذا الشأن: «إن الأثر يدل خارجَ كل قصد إلى أن يكون

---

(٢٥) *Autrement qu' être,* p. 19-20.

علامة، وخارج كل مشروع يكون مقصودا له؛ إذ أن دلالته الأصلية [مَثَلها كمَثل] البصمة التي يخلّفها من أراد أن يَمحو آثاره، بنيّة أن يرتكب جريمة كاملة [غير منقوصة]؛ فالذي ترك آثارا وهو يمحو آثاره، لم يُرِد أن يقول أو يفعل شيئا بالآثار التي تركها»(٢٦).

بعد أن فرغنا من عرض أركان حوار المواجهة، ننتقل إلى بيان أشكال التغييب التي أخذ بها "ليفيناس" في تنظيره لهذا الحوار.

٢.١. أشكال التغييب عند «ليفيناس»

لقد حدَّدنا مفهوم «التغييب» بكونه مُمارسة تنكُّرية تقوم في إضفاء الكمالات الإلهية التي لا تُبصرها العيون، ولا تحيط بها العقول على ذات الإنسان، رفعا لرتبته إلى رتبة الإله؛ وهنا، لا بد من إبداء ملاحظتين اثنتين:

إحداهما، أن التغييب ليس رتبة واحدة، وإنما مراتب تختلف باختلاف هذه الكمالات الإلهية؛ ومعلوم أن هذه الكمالات اللامتناهية قد تتعلق، إما بأفعال الإله أو صفاته أو ذاته، فتختلف درجات التغييب باختلاف ما نُقِل من هذه الكمالات إلى ذات الإنسان، فيكون أدناها هو نقل أسماء

---

(٢٦) LEVINAS, «la signification et le sens», p 60; KENAAN, p. 158.

الأفعال، ثم نقل أسماء الصفات، فنقل أسماء الذات، وهو أشنعها.

والثانية، أن التغييب، أيا كانت درجته، لا يعني أن رفعه لذات لإنسان إلى رتبة الألوهية يُلغي مجمل صفاته البشرية، بل قد يحفظ بعض هذه الصفات، مستفيدا منها في مزيد المحو للحدود بين خاصية «الألوهية» وخاصية «الإنسانية»، بحيث يُنسَب إلى الإله ما حقّه أن يُنزَّه عنه، وأن يُوصَف به الإنسان وحده.

فلنبين الآن كيف أن نظرية المواجهة عند «ليفيناس» لون متميز من ألوان الممارسة التغييبية في نطاق الحوار.

١.٢.١. تغييب العلاقة التواجهية؛ لا يخفى أن النعوت التي نَسبها «ليفيناس» إلى العلاقة التواجهية بين الأنا والآخر مأخوذة من النعوت التي توصف بها العلاقة الخطابية بين الإنسان والإله؛ فقد جعل «لفيناس» من الآخر كائنا **مباينا** للأنا **ومتعاليا** عليه، وجعل هذه المباينة مطلقةً وهذا التعالي لامتناهيا؛ ومعلوم أن «المباينة المطلقة» و«التعالي غير المتناهي» كمالان من الكمالات التي يختص بها الإله سبحانه، فتكون نسبتها إلى الآخر إدخالا له في دائرة الغيب الذي لا قدرة لإنسان على الاطلاع عليه؛ وبهذا، يكون «ليفيناس» قد أتى من التغييب ما ينزل الرتبة الثانية، وهي نقل أسماء الصفات الإلهية إلى الآخَر، وهي:

«**المباينة**»[٢٧] و«**التعالي**» و«**اللاتناهي**»[٢٨] و«**الإطلاق**».

كما أضفى على الأنا النعوت التي يُنعت بها الإنسان في علاقته بربه، ناقلا إلى التعامل بين الإنسان وأخيه الإنسان ما يجب في حق تعامل الإنسان مع خالقه، سبحانه؛ من هذه النعوت «**التكليف**» في صورة «المسؤولية غير المحدودة»، و«**الامتثال**» في صورة «الإجابة المُلزمة»، و«**المقهورية**» في صورة «الإلزام الذي لا خيار معه»، و«**المملوكية**» في صورة «الرهينة المستسلمة».

وحينئذ، لا نستغرب أن يصف «ليفيناس» الإله بـ«الآخَر»، ويزاوج بين حديثه عن الآخر وحديثه عن الإله، تارة مسوّيا بينهما في الصفات، حتى كأنهما ذات واحدة، وتارة مقارنا بينهما إلى حد أن يدّعي فضل الآخَر على الإله كما في قوله: «إن الإله هو، بمعنى من المعاني، الآخر بامتياز، والآخر من حيث هو آخر، والآخر بإطلاق [...]؛ وفي المقابل، أخي الإنسان [...] هو، بمعنى ما، آخَرُ أكثر من الإله»[٢٩].

---

(٢٧) ليس كمثله شيء

(٢٨) هي دلالة اسمه «الواسع».

(٢٩) LEVINAS, *Envers Autrui* in *Quatre lectures talmudiques*, Editions de Minuit, 1968, p. 36.

ولم يكتف «ليفيناس» بهذا الجانب من التغييب، بل لجأ إلى الجانب الثانى منه، وهو **إضافة بعض الأوصاف الخاصة بالإنسان إلى الإله**؛ فقد نسَب إلى الإله «الافتقار» و«الضعف» و«الغربة»، حتى يَرُدَّ العلاقة بالإله إلى العلاقة بالإنسان الآخَر؛ إذ يقول: «إن اعتبار المتعالي غريبا وفقيرا يحول دون أن تتجاهل العلاقةِ الميتافزيقية بالإله الناسَ والأشياءَ؛ إذ أن البعد الإلهي ينكشف من خلال الوجه الإنساني؛ فالعلاقة بالمتعالي علاقة اجتماعية»(٣٠)؛ ولـمّا كانت العلاقة الاجتماعية لا تستقيم إلا بالعدل، فقد ادعى «ليفيناس» أن إقامة الناس للعدل هو السّبيل الذي يوصِّل إلى الإله، وأنه لا إمكان لتحصيل الـ«معرفة» به خارج نطاق العلاقات الإنسانية.

١.٢.٢. تغييب الوجه؛ لقد أعطى «ليفيناس» مكانة عظيمة لمفهوم «الوجه» في حوار المواجهة؛ ومقصود «ليفيناس» بالوجه ليس الجزءَ من الرأس الذي يواجه به أحد المتحاورين الآخر، وإنما المتحاورَ بكليته، أي مقصوده هو **ذات** المحاور ولو أنه، في بعض المواضع من كتبه، أشار إلى «الجسم»؛ والحال أن مفهوم «الوجه» ورد ذكره في الكتب المنزلة، منسوبا إلى الإله؛ والمراد به، في هذه

---

(٣٠) *Totalité et Infini*, p. 76.

الكتب، هو «**ذات الإله**»، جل جلاله؛ فيكون «ليفيناس» قد اقتبس هذا المفهوم منها، دالا به على ذات الآخَر المُواجِه الذى نِسبته إلى الأنا، عنده، كنسبة الإله إليها؛ وإذا صح هذا، صح معه أن «ليفيناس» قد غيَّب الآخَر تغييبا لا مزيد عليه، إذ سمَّاه بواحد من أسماء الذات الإلهية، ولا تغييب أفحش من هذا.

ولـمّا كان وجه الإله، بمعنى «ذاته»، لا يمكن إدراكه بالبصر ولا الإحاطة به، وجب أن يَمتنع وجهُ الآخَر، هو كذلك، عن الإدراك، ناهيك عن الإحاطة، سواء بسواء؛ وحتى يقرر «ليفيناس» هذه الحقيقة بصدد الآخَر كما تقررت بصدد الإله، استعار مفهوما دينيا آخر، وهو «**التجلي**» الذي يفيد فعلا يختص بوجه الإله؛ فجعل الآخَر يتجلى بوجهه للأنا كما **يتجلى الإله لمخلوفاته** من حيث لا تدركه أبصارهم ولا تحيط به أذهانهم، حتى إن خاصية الإله، عند «ليفيناس»، ليست أن يوجد، وإنما أن يتجلى؛ كما حمَل تجلي الآخَر على معنى التعبير الذي يَفيض من وجهه، متجاوزا حدود صورته الجسمية التي هو عليها، وحاملا لدلالة أصلية تمتنع على التصوُّر والإحاطة؛ ولا يخفي ما في هذا الوصف للتجلي من تغييب للوجه الإنساني، إذ نقَل إلى الآخَر، هذه المرة، فعلا يدل على واحد من الكمالات الإلهية، فكان تغييبا من الدرجة الأولى.

٣.٢.١. تغييب اللغة؛ لقد أوْلَى «ليفيناس» أهمية خاصة للغة، جاعلا منها الحدث الروحي الذي تتحقق فيه العلاقتان: إحداهما، «العلاقة بالتعالي»، إذ يتجلى فيها الآخَر بوجهه، وينطوي فيها اللامتناهي في المتناهي؛ والأخرى، «العلاقة بالمجتمع»، إذ الأنا تتحمل المسؤولية، مشتركة مع غيرها، في إقامة العدل، والعدلُ يقترن، بحسب «ليفيناس»، بحضور المتعالي؛ والواقع أنه رجع، في هذا المقام الذي بوَّأه اللغةَ، إلى مقام **الوحي**، ناقلا إليها نعوته، ومطلِقا عليها أسماء تدل على علو منزلتها مثل: «اللغة الخالصة» و«الصدق الكلي» و«الشهادة الخالصة»[٣١] و«الظهور الذي لاخفاء معه»؛ وإيضاح ذلك كالتالي:

فكما أن الإله يتجلى بكلامه الذي خاطب به الإنسان، فكذلك وجه الآخر يتجلى بكلامه الذي خاطب به الأنا.

وكما أنه لا اتصال للإله بالإنسان إلا باللغة، فكذلك لا اتصال للآخر بالأنا إلا باللغة.

وكما أن الاتصال اللغوي بالإنسان يحفظ للإله تعاليه، فكذلك الاتصال اللغوي بالأنا يحفظ للآخر تعاليه.

وكما أن اللاتناهي ملازم للغة الإلهية، بموجب لا

---

(٣١) LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 122.

تناهي ذات الإله، فكذلك اللاتناهي ملازم للغة الآخر، إذ أن اللامتناهي يتكلم بلسان الآخَر.

وكما أن كلام الإله عبارة عن أوامر توجب الطاعة، متمثلة في الوصايا العشر، فكذلك كلام الآخَر عبارة عن أمر يوجب الطاعة، متمثلا في إحدى هذه الوصايا، وهي، على الخصوص، «لا تقتل».

وكما أن أوامر الإله تُزعج نظام الخطاب القائم، جاعلة من التحريم أساس تَخلُّق الإنسان وتحقّق العدل، فكذلك أمرُ الآخَر يعترض على عفوية الأنا وحريته، جاعلا من التحريم أساس تَحمُّل المسؤولية وممارسة العدل.

من هنا، يتبين أن التغييب الذي مارسه «ليفيناس» على مستوى اللغة شمل مراتبه الثلاث جميعا: الذات والصفات والأفعال؛ إذ جعل وجهَ الآخَر المتكلم في رتبة ذات الإله المتكلمة؛ وجعل تكليمَه للأنا في رتبة تكليم الإله للإنسان؛ وجعل اتصالَه، وهو ذات متعالية ولامتناهية، بالآنا في رتبة اتصال الإله المتعالي واللامتناهي بالإنسان؛ وأخيرا، جعل أمرَه للأنا، إلزاما وامتثالا، في رتبة أوامر الإله للإنسان، إلزاما وامتثالا.

وإذا نحن عرَفنا مختلف هذه الأشكال من التغييب التي قام بها «ليفيناس»، تبينا السر في وصله الدين بالإلحاد، حتى إنه لا انفكاك لأحد الطرفين عن الآخَر؛ فالإلحاد عنده ليس

إنكار وجود الإله، لأن إنكار هذا الوجود أو إثباته لا يفيد، بحسبه، في بيان العلاقة الميتافزيقية، وإنما الذي يفيد في هذا البيان هو تجلي الإله في هذه العلاقة؛ والملحد ليس طرفا في هذه العلاقة، لأنه منفصل عن الإله في وجوده، وخارج عنه في حياته؛ فـ«مقصودنا بالإلحاد ـ كما يقول «ليفيناس» ـ وضع سابق على نفي الإله كما هو سابق على إثباته، أي انفصالٌ عن المشاركة [في الحياة القدسية] يجعل الأنا تعتبر نفسها ذاتا [لا غيرية معها]، وأناً [لا علاقة لها]»[٣٢] **ولـمّا كان الإلحاد، عنده، انفصالا، لزم أن يكون التدين اتصالا،** إذ يقول: «نقترح أن نطلق اسم الدين على الصلة التي تقوم بين الأنا والآخَر، من غير أن تُشكّل كلا [يحيط بها]»[٣٣]، علما بأن «ليفيناس» يُنزل الآخَر منزلة الإله؛ بل يذهب إلى أبعد من هذا، فيُعلّق الدين بالإلحاد تعليق المشروط بالشرط، إذ يقول: «الإلحاد شرط في علاقة حقيقية مع إله حق»[٣٤]؛ وهكذا، فلا تديّن حق، بحسب رأيه، بغير إلحاد صريح كما أنه لا اتصال بغير انفصال.

بعد أن فرغنا من الكلام عن حوار المواجهة، عرضا

(٣٢) *Totalité et Infini*, p 52.

(٣٣) نفس المصدر، ص ٥٢.

(٣٤) نفس المصدر، ص ٧٥.

ونقدا، نمضي إلى بيان عناصر النظرية الائتمانية للحوار.

٢. حوار المواثقة وأخلاق الأمانة

لقد عرّفنا «المواثقة» بكونها عبارة عن مساءلة تشهيدية؛ وعرّفنا «المساءلة» بكونها الحوار الذي يدور على المسؤولية، سواء لبست لباس الجواب أو لباس الميثاق؛ ثم عرَّفنا «التشهيد» بكونه ممارسة تذكّرية مضادة للتغييب، إذ أنها تقوم في نقل ما بُثَّ في فطرة الإنسان من المعاني الروحية إلى أعمال بارزة للعيان، باعتبار هذه المعاني متنزِّلة من عالم الغيب إلى عالم الشهادة؛ وبناء على هذه التعريفات السابقة، نَمضي إلى بيان أركان المواثقة.

فنقول بأن هذه الأركان جميعا تستند إلى مسلّمة أولى، وهى أن المواثقة، من حيث هي كذلك، تختص ببعدين متلازمين ومِتداخلين، وهما: «الامتداد» و«الارتفاع»؛ أما **الامتداد**، فلِأن حوار المتواثِقَين يتعلق بشؤون هذا العالم، مادية كانت أو معنوية، وبالتصرفات المطلوبة في تدبير هذه الشؤون، إن عدلا أو إحسانا، بحيث يصح أن نقول بأن الامتداد في هِذا العالم هو مجال «**إسراء**» المتواثقَين؛ وأما **الارتفاع**، فلِأن سيْر هذا الحوار يتطلب التوجيه والتقويم تطلُّبَ الإسراء للدلالة والهداية؛ ولا توجيه، ولا تقويم بغير مجال ثان يقع فيه، هذه المرة، **عروج** المتواثِقَين، كيما يتأتى

لهما أن يُشرفا من علٍ على مدارات حوارهما، فيسدّدانها ويصوّبانها وَفْق قيم ومعان تسمو عليها؛ وهذا المجال المعراجي هو الذي سمَّاه القرآن الكريم بـ«**الملكوت**» كما في الآيتين الكريمتين: ﴿**أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ**﴾(٣٥)؛ «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ **مَلَكُوتَ** السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»(٣٦)؛ وذلك في مقابل «**المُلك**» الذي هو مجال الإسراء، وقد دلت عليه الآية الكريمة: ﴿**فنظر نظرة في النجوم، فقال إني سقيم**﴾(٣٧).

ولما كانت المواثقة حوارَ امتداد وارتفاع في نفس الآن، أي حوارا يزاوج بين "النظر في الملكوت" أو "النظر الملكوتي" وبين "النظر في المُلك" أو "النظر المُلكي"، لزم أن يتأسس، في كل واحد من أركانها، البعدُ الامتدادي أو المُلكي الذي يتحقق به إسراء المُواثِق على البعد الارتفاعي أو الملكوتي الذي يتحقق به عروجه؛ فلنبسط الكلام في هذه الأركان استنادا إلى هذا التأسيس.

---

(٣٥) سورة **الأعراف**، الآية ١٨٥.

(٣٦) سورة **الأنعام**، الآية ٧٥.

(٣٧) سورة **الصافات**، الآية ٨٨.

١.٢. ركن الميثاق

إن الأساس الملكوتي الأول الذي يستند إليه المحاور المُواثِق هو «الميثاق» الأول الذي أُخِذ منه في حوار مشهود؛ إذ أشهد الخالقُ سبحانه بني آدم، مخاطبا لهم كما في الآية السالفة الذكر: ﴿**أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ**﴾(٣٨)! وهكذا، خصَّهم الحق سبحانه بميثاق الإشهاد دون سائر الكائنات، وكشف لهم عن كيفية الإيمان به، مُمدّا لهم بأسباب العروج إليه؛ والمُواثِق، وهو يحاور نظيره، يهتدي بهذا الميثاق العظيم الذي أُخِذ منه، وهو لا يزال في عالم الغيب، مستذكرا كيف أن خالقه يواثقه على ما هداه إليه من الإيمان(٣٩).

---

(٣٨) سورة **الأعراف**، الآيتان ١٧٢-١٧٣.

(٣٩) لا عجب أن يفضي سلطان التغييب على عقول المحدثين إلى أن ينقلوا مواثقة الإله لعباده إلى مواثقة الإنسان للإنسان، مستبدلين، باسمها الأصلي، «اسمَ التعاقد الاجتماعي» تستّرا على أصلها الديني، ولا يزالون يعمّمون مبدأ التعاقد على الشؤون العامة والخاصة، حتى إن بعضهم ينتظر أن يأتي اليوم الذي يُستبدَل فيه التعاقد مكان القانون؛ انظر كتاب **دين الحياء**، المدخل العام من الكتاب الأول.

وتأسيسا على هذا الميثاق، تتحدد العلاقة الحوارية بين المتواثِقَين **بالخصائص الميثاقية** الثلاث التالية:

١.١.٢. أن هذه العلاقة الحوارية تتسع لكل الرتب؛ فلا يُشترَط فيها أن يكون المتواثقان من رتبة واحده، أي أن يكونا متناظرين كما هو الشأن في المناقشة بين النواب، ولا أن يكونا من رتبتين مختلفتين غير متناظرتين كما هو الشأن في المجالسة بين الأستاذ والتلميذ؛ والسبب في هذا الاتساع الحواري هو أن الـمُواثِق يتصف بالقدرة على «التنزل»؛ والتنزل عبارة عن نزول الـمُواثق من الرتبة التي هو فيها إلى رتبة دونها، إكراما لـمُواثِقه أو تقرُّبا منه أو تخلُّقا من لدنه، مع الاحتفاظ برتبته الأصلية؛ ولا تنزُّلَ أعظم من تنزُّل الحق سبحانه في خطابه إلى بني آدم، وهو يُشهدهم على وحدانيته وربوبيته؛ إذ هو، في تنزّهه اللامتناهي، يَنزِل إلى رتبة الإنسان في تقيُّده، وتناهيه.

٢.١.٢. أن هذه العلاقة تتسع لكل الكائنات؛ فلا يُشترَط فيها أن يكون المتواثقان من جنس واحد، ولا كلاهما من الجنس البشري: فكما أن هذه العلاقة تكون مباشرة، فكذلك يمكن أن تكون غير مباشرة، إذ يتوسَّط بين المتواثقَين، بتفويض أو بغير تفويض، طرفٌ ثالث ينوب عن أحدهما؛ ومثال ذلك أن يُواثِق أحد الطرفين الآخَر على «حفظ ذرية المستقبل» أو «حفظ البيئة» أو «حفظ الأرض» أو «حفظ المناخ» أو «حفظ الطبيعة»، باعتباره مـُمثلا لـ«الذرية» أو

«البيئة» أو «الأرض» أو «المناخ» أو «الطبيعة» التي هي المُواثِق الأصلي؛ وهذا يعنى أنَّ ما قد يُسأل عنه المُواثق، على خلاف المُناقش أو المُواجِه، أو يُسأل أمامه قد لا يخص فئة مخصوصة من الناس أو الناس جميعا، وإنما يتعداهم إلى جميع المخلوقات.

٣.١.٢. أن هذه العلاقة تَشهد تبادل الثقة بين المتواثقَين؛ فكل واحد من الطرفين يثق بكلام الآخر، بل ينقُل هذه الثقة إلى شخصه، رادّاً إليها ثقته بكلامه؛ إذ **لا ميثاق بغير ثقة**؛ ولـمّا كانت هذه الثقة لا تُنتَزع انتزاعا من المُواثِق، وإنما تُعطاه، اعتبارا له، كان فيها من التحفيز على التواثق والمضي في أداء المسؤولية المترتبة عليه، بل التفاني فيه، ما ليس في الانتزاع، حتى إن علاقة المُواثِق بصاحبه تتعدَّى نطاق التعامل بالعدل إلى نطاق التعامل بالإحسان.

٢.٢. ركن الأمانة

إن الأساس الملكوتي الثاني الذي يستند إليه المحاور المُواثِق هو العرْض العظيم الذي عُرض عليه بعد أن أُخِذ منه ميثاق الإشهاد؛ وقد أخبرنا به الحق سبحانه في قوله: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا**﴾(٤٠)؛ فبقدر ما قرَّب الحق سبحانه الإنسان إليه،

---

(٤٠) سورة **الأحزاب**، الآية ٧٢.

وآثره على غيره من مخلوقاته، ابتلاه بجعله **يـُمارس إرادته، ويحمل الأمانة دون غيره،** على الرغم من أن إرادته تتعدى حدودها، وأن أمانته لا يعلم قدرها؛ والـمُواثق، وهو يحاور نظيره، يلزم التفكر في هذا العرْض العجيب من لدن العزيز الحكيم، مستحضرا كيف وُكِلت إليه، في عالم القدرة، هذه المعاملة الجليلة، مع أنه لا يستحقها لثبوت ظلمه لنفسه وجهله بواجبه.

تأسيسا على هذا العَرض الائتماني، تتحدد العلاقة الحوارية بين المتواثِقَين **بالخصائص الائتمانية** الثلاث الآتية:

٢.٢.١. أنها علاقة اختيارية من الجانبين، مهما اختلافا في الرتبة؛ إذ أن الـمُواثِق لا يقهَر محاورَه على الالتزام، وإنما يترك له مطلق الاختيار كما أن محاوره، أيا كانت رتبتُه، لا يقهَره على الالتزام، وإنما يَدَعه يختاره بمحض إرادته؛ إذ الاختيار عند الـمُواثق ليس ممارسة للحرية فحسب، بل، أيضا، يجمع بين دلالتين اثنتين: خَلْقية وخُلُقية؛ أما عن الدلالة الـخَلْقية، فلولا ما أُعطِي الـمُواثِق من دون سائر الكائنات من الاستعدادات الفطرية، ما كان ليقدر على الاختيار من تلقاء نفسه، ملتزما بما شاء وكيف شاء ومتى شاء؛ وأما عن الدلالة الـخُلُقية، فإن هذا الاختيار يجعله يتماهى مع التزامه، حتى تتعدى علاقته به نطاق الاقتناع العقلي إلى نطاق التفاعل الوجداني؛ ولا بِدْع أن

يقال: إن الـمُواثِق يحب ميثاقه أو إنه يحب التزامه.

٢.٢.٢. أنها علاقة إيداعية غير امتلاكية؛ لـمّا كانت ذمة الـمُواثق مشغولة بواجب حفظ الأمانة الذي وُكِل إليه، فقد أضحى يعتبر أن الأصل في الأشياء، أيا كانت، هو الإيداع، وليس الامتلاك، وأن الامتلاك طارئ عليها، دفعا للتزاحم أو تسليما بالواقع أو جريا مع العادة أو أخذا بالظاهر؛ لذلك، استقرَّ مسلكه على أن لا يضيف أي شيء مما يدور في الحوار إلى نفسه، بدءا بالمعرفة التي يتبادلها مع محاوره، وانتهاء بالالتزام الذي يَتوصَّلا إليه معا، وإنما يضيفه إلى ربه، لأنه هو، وحده، المالك الحق؛ وأما ما يُنسب إلى النفس، فإنما هو، عنده، مجرّد عارية(٤١)؛ وهكذا، فلا أقدر من الـمُواثق، تحرّرا من الإحساس بالحيازة، وحتى إذا أبدى حبه لأي شيء، فليس هذا الحب نابعا من إرادة التسلط على المحبوب، وإنما من إرادة التقرب إليه؛ والتحرّر من سلطان الشعور بالمِلك كفيل بأن يجعل حوار المواثقة يصفو من التنازع، لأن أصل التنازع إنما هو طلب الحيازة.

٣.٢.٢. أنها علاقة روحية بقدر ما هي عقلية؛ لا يَدخُل الـمُواثق في الحوار بـمِلَكة العقل وحده، ذلك لأن العقل يُشكِّل الجزء الذي تميَّز، في الإنسان، بممارسة التملك

(٤١) كل ما يعطَى على أن يعاد.

على أوسع نطاق؛ فما من شيء يُدرِكه العقل إلا ويعتبره خاضعا لسلطانه، ومعدودا في أملاكه؛ فلو أن المُواثق يجتزئ بالعقل كما يجتزئ به المناقش، لصار يدفع تسلّطا ذهنيا بتسلّط ذهني أكبر منه، بل لازداد تغلغلا فيه وخلودا إلى الإسراء؛ وحينها، لا مطمع في الميثاق؛ وليس ثمة إلا الروح، سبيلا إلى إخراج العقل من هذا الاستبداد الذهني، لأنها هي وحدها القادرة على العروج، منتزعةً العقل من جموده على الإسراء، فضلا عن أن للروح قوةَ الكل المهيمن على الملكات جميعا، لا قوة الجزء المفرد شأن العقل؛ فإذا بُعثت في الروح الحياة، انعكست هذه الحياة على المدارك قاطبة؛ وهكذا، فإن المُواثق يجعل عقله تابعا لروحه، وإسراءَه تابعا لعروجه؛ ومن كان هذا وصفه، فإنه لا يرى في أفكاره إلا أمانات مودعة عنده توجب عليه ما لا توجبه الممتلكات.

٣.٢. ركن الشهادة

إن الأساس الملكوتي الثالث الذي يستند إليه المحاور المُواثِق هو «**الشاهدية الإلهية**»؛ فالحق سبحانه على كل شيء شهيد؛ فما تنزَّل الإله، جل جلاله، إلى عباده تنزُّله إليهم بمِثْل شهوده لهم وشهادتِه عليهم، إذ هذه الشهادة المزدوجة تفيد دوام قربه منهم، بل دوام حضوره معهم كأنه يجالسهم مجالسة بعضهم لبعض؛ وعليه، فلئن كان حوار

المواثقة، في الظاهر، مجالسة بين الـمُواثق وبين نظيره، فإنه، في الباطن، مجالسة بينه وبين ربه؛ فالـمُواثق، وهو يحاور نظيره، يُقدِّر أنه يواثق ربه بقدر ما يواثق نظيره، مزواجا بين الإسراء بعقله والعروج بروحه.

بناء على الشاهدية الإلهية، تتحدد العلاقة الحوارية بين المتواثِقَين **بالخصائص الشهادية** الأربع التالية:

٢.٣.١. أنها علاقة بصرية بقدر ما هي علاقة قولية؛ ذلك أن الـمُواثِق لا يُلقي بقوله إلى جليسه إلا بعد أن يرفع إليه بصرَه؛ وقد يُحدّق إليه، بل قد يتصفَّح وجهه، لأن هذا الإبصار هو باب التعرُّف الحي للجليس وإليه، ولا ميثاق بغير تعرُّف حي، وإلا فلا أقلَّ من تبيُّنٍ يكون في حكمه؛ وهكذا، فتجاوبُ البصر بوصف "المشاهدة" يكون سابقا على تجاوب اللسان بوصف "المشافهة"؛ ويجوز أن يطوي الإبصارُ غيرَ طور واحد من أطوار الكلام، مسرِّعا الوصول إلى الميثاق، نظرا لأن قرب البصر قد يُغني عن قرب السمع، بينما قرب السمع لا يغني عن قرب البصر؛ بل إن الـمُواثَق، في استماعه إلى جليسه، أحرصُ على إبصار هذا الجليس من حرصه عليه في حال إلقاء القول إليه، كأنما وجود الاستماع لا يكتمل إلا بوجود الإبصار.

٢.٣.٢. أنها علاقةُ بصيرة بقدر ما هي علاقة بصَر؛ ذلك أن إبصار الـمُواثِق ليس إدراكا حسيا، أي بصرا، فحسب، بل

إنه يرتقي، فيصيرُ إدراكا معنويا، أي بصيرة، جاعلا شهوده الحسي يزدوج بشهود روحي، حتى إنه يتوسل، في إدراكه البصري، ببصيرته، ويتوسل، في بصيرته، بإدراكه البصري؛ أما عن توسُّله، ببصيرته، في إدراكه البصري، فإنه لا ينظر إلى جليسه نظرة من يُشيِّيء سِماته ويُجمّد حركاته، جاعلا منها مجرَّد ظواهر مردودة إلى نفسها، وإنما مَن يستنطقها، معتبرا أنها آيات شاهدة على نفسها، بل أمانات لها واجبات تتعدى صاحبَها إليه؛ وأما عن توسُّله، بإدراكه البصري، في بصيرته، فإنه يتخذ في تأمُّله لمضامين أقوال مُحاوره هيئةً كهيئة الذي ينظر إلى هذه المضامين ببصره كأنما يشاهدها في عالم قائم بين يديه، أو إنه يُخضِع مضامين هذه الأقوال لقاعدة التشهيد، منزّلا لها من عالمها غير المرئي إلى العالم المرئي، نظرا لأن المجالسة تستلزم الإجابة أثناء التئامها، وليس في الإدراكات أقدر على عاجل الإيصال إلى المطلوب من لَمْح البصر، فيبصِّر «المُواثق» ما لا يُبصَّر، تَمثيلا، لا تحقيقا.

٢.٣.٣. أنها علاقة شهادة بقدر ماهي علاقة مشاهدة؛

ذلك أن المُواثق لا يشاهد جليسه، خِلْقة ومعاملة، فحسب، بل أيضا يَشهَد على هذه الخِلقة، صورة وحياة، ويشهد على هذه المعاملة، أقوالا وأفعالا؛ ولما كان يُعدُّ، بحكم طلبه للميثاق، مشاهِدا موثوقا به، فقد استحق أن ينزل منزلة

الشاهد العدل؛ وليس هذا فقط، بل إن الـمُواثق، بحكم حمْله للأمانة، ينتقل من دور الشاهد على غيره إلى دور المشهود عليه، إذ يُشهد جليسه على أقواله وأفعاله، حتى يفرّغ ذمته من أمانته؛ وإذا باتت الشهادة، في حوار المواثقة، عبارة عن الكيفية التي يتم بها تصديق أحد المتواثقَين للآخر، فذلك لأن العمدة، في هذا التصديق، هي الشهادة الأولى التي نطق بها الإنسان يوم الميثاق الأكبر؛ فكأن الـمُواثق يَشهد على جليسه، متوسلا بشهادته بربه؛ فلا شهادة موثوقا بها بغير هذه الشهادة الأولى، كما أنه يُشهد هذا الجليسَ على نفسه، متوسّلا بإشهاد ربه له، فلا إشهاد موثوقا به بغير هذا الإشهاد العظيم.

٤.٣.٢. أنها علاقة يدخل فيها نظر الشاهد الأعلى؛ فلئن كان الـمُواثِق يـَمدّ بصره إلى جليسه، متعرفا له وإليه، فليس ذاك لأن الجليس يُنظَر إليه لِنفسه كما لو أنه جُعل غاية لا معدَى عنها، ولا، أيضا، لأن النظر إليه يستقل بنفسه كما لو أنه يقع كِفاحا بغير واسطة.

أما كون الجليس غير منظور إليه لنفسه، فذلك، لِأن المواثق يرقى بنظره إليه إلى تقدير أن ربه ينظر إليه، ناظرا إلى جليسه، بل قد يرتقي إلى تشهيد هذا التقدير، فيرى نفسه أنه ينظر إلى ربه، ناظرا إليه، فيكون نظره إلى ربه هو **غايته** من نظره إلى جليسه؛ وحينها، يرتقي النظر إلى

الجليس من رتبة الظاهرة العائدة على نفسها إلى رتبة **الآية** الدالة على الشاهد الأعلى، سبحانه، فيتعين التفكر فيها.

وأما كون النظر إلى الجليس غير مستقل بنفسه، فذلك، لأن الـمُواثق يرقى بنظره إلى تقدير أنه لولا نظر ربه إليه، ما كان لينظر إلى جليسه، بل قد يرتقي إلى تشهيد هذا التقدير، فيرى نفسه أنه ينظر إلى الجليس بنظر ربه إليه، فيكون نظرُ ربه إليه هو **واسطته** في نظره إلى الجليس؛ وحينها، يرتقي النظر إلى الجليس من رتبة الآية الدالة على الشاهد الأعلى إلى رتبة **الأمانة** التي ائتُمِن عليها من لدنه سبحانه، فيتعيَّن الإيفاء بحقوقها.

٤.٢. علاقة المخالقة

إن الأساس الملكوتي الرابع الذي يستند إليه المحاور الـمُواثِق هو «**الأسماء الحسنى**» التي فَطَر الخالق سبحانه الإنسان عليها، فنزلت هذه الفطرة الأسمائية من الإنسان منزلة الذاكرة الملكوتية التي تحملها روحه؛ فكانت الأسماء الحسنى هي المعين الإلهي الذي يَمتح منه الناس القيم الأخلاقية التي يخالق بها بعضهم بعضا، والتي يحققون، بفضلها، كمال إنسانيتهم؛ والـمُواثق، وهو يحاور نظيره، يتفكر كيف أن الحق سبحانه بث في فطرته، على دقة كيانها وخفاء مكانها، أسماء أعظم، بما لا يتناهى، من أن تستوعب كمالاتِها ملكاتُه، وأجلُّ من أن تحتوي معانيَها

أفكارُه، مـُمدّا له بـما يتخلّق به ويُخلِّق به غيره، ويتجمّل به ويُجمِّل به غيره.

تأسيسا على الأسماء الحسنى، تتحدد العلاقة الحوارية بين المتواثِقَين **بالخصائص التخالقية** الأربع الآتية:

٢.٤.١. أنها تعاون على التخلق[٤٢]؛ يؤمن الـمُواثِق بحقائق ثلاث: **أولاها**، أن الأخلاق إنما هي الصفات التي تحدد ماهيته الإنسانية في ترقّيها إلى الخالق سبحانه؛ **والثانية**، أن القيم الأخلاقية مستمدة من أسماء الكمالات الإلهية التي هي الأسماء الحسنى، أي مأخوذة من الصفات التي تُحدِّد الماهية الإلهية في تنزُّلها إلى الإنسان؛ **والثالثة**، أن ترقّي ماهيته الإنسانية ليس له حد يقف عنده، لأن هذه الأسماء الإلهية عبارة عن عوالم لا تتناهى أطرافها، وهذه الماهية لا يـُمكن أن تترقى إلا في هذه العوالم اللامتناهية.

وبناء على هذه الحقائق التي تصله بأفق الكمال اللامتناهي، يستيقن الـمُواثق كأقوى ما يكون اليقين بأن الارتقاء بالماهية الإنسانية أكبر، بـِما لا يتناهى، من أن ينهض بها الفرد الواحد، فيحرص كأشد ما يكون الحرص على أن **يتعاون** مع الآخَرين في النهوض بهذا الارتقاء على

---

(٤٢) تدبر الآية الكريمة: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعانوا على الإثم والعدوان**﴾، سورة **المائدة**، الآية ٢.

قدر الطاقة؛ ومن هنا، يكون حوار المواثقة مجالا متميزا لتحقيق هذا التعاون الأخلاقي؛ ويتخذ هذا التعاون وجهين: **أحدهما**، التعاون مع الآخَر على تحقيق القيم الأسمائية؛ **والثانى**، التنافس في الارتقاء بخُلق الآخَر، فضلا عن الارتقاء بخُلق الذات؛ لذلك، يبذل المُواثق من الجهد ما يجعله يبدو وكأنه يريد أن يجاوز بالحوار نطاقه الذي يجمع بين طرفين اثنين، بل وكأنه يسعى إلى أن يتحمل عن أفراد الإنسانية كلِّهم واجبهم في التخلق، بل يبدو وكأنه يُشرك الإنسانية بأسرها في حواره، باعتبارها طرفا لا يتم كمال التخلق إلا به.

٢.٤.٢. **أنها تعاون على المسؤولية؛** ذلك أن الهدف من حوار المواثقة هو الوصول إلى ميثاق يحدد كيفية تحمُّل مسؤولية من المسؤوليات؛ ولما كان تَحمُّلُ هذه المسؤولية هو العملية التخلُّقية التي يترقَّى بها المُتواثقان، اقتضى ذلك تعاونهما من جهتين: **إحداهما**، الاشتراك في تحديد هذه المسؤولية بطريق الاتفاق على هذا التحديد، وليس بطريق الإلزام به؛ **والثانية**، الاشتراك في إقامة هذه المسؤولية بطريق الاتفاق على هذه الإقامة، وليس بطريق الإلزام بها.

يترتب على هذا أن لهذه المسؤولية خصوصيةً ليست لغيرها، وهى أنها تَحمل على إدامة الحوار بين الطرفين، وإلا فلا أقل من استئنافه عند الاقتضاء، حتى كأن الميثاق

أفق يُطلب، لا عقد يُبرَم، وكأن انفضاض المجلس لا يَحسم أمرا، لا إيجابا ولا سلبا؛ ويرجع ذلك إلى كون ما يُعقَد عليه من الحظوظ التي تغرس الشعور بالحيازة في النفوس مفقود في هذا الحوار الميثاقي؛ لهذا، كان تـحمُّلُ أحدهما للمسؤولية أو إيكالها إليه لا يُعفِي الآخَر من الاشتراك في تـحمُّل تبعاتها، فبات من اللازم أن يواصلا حوارهما إلى غاية الفراغ من إقامة هذا الواجب؛ وحتى إذا فرغا من هذه الإقامة، فقد لا يُفضي ذلك إلى نهاية الحوار بينهما، لأن من آجِل التبعات ما يدعو إلى مواصلته؛ ولـمّا كانت هذه التبعات البعيدة لا يـُمكن الإحاطة بها، ظهر أن مسؤولية الـمُواثق لا نهاية لها، فيضطره الشعور بثقلها إلى طلب مزيد التعاون عليها.

٣.٤.٢. **أنها تعاون على التجمل**؛ ذلك أن الـمحاور الـمُواثِق يتجمَّل بقدر ما يتخلَّق؛ وليس المراد بـ«التجمُّل» التلبُّس بأجمل الأخلاق فحسب، بل، أيضا، تحصيل القدرة على **تذوُّق الجمال**، إذ أن تشبُّع الـمُواثِق بالقيم الأخلاقية يجعل روحه تشفُّ أيـما شفوف، فيُسقِط عن هذه القيـم صبغة القانون الذي يقهر إرادته، مضفيا عليها صبغة المعرفة التي ترقى بذوقه، فيباشر تنزيل هذه القيم في سلوكه كما لو أنه يباشر إبداع أثر فني، ملتذا به كما يلتذ الفنان بعمله؛ لذلك، جاز في حقه أن يقال: إنه يتذوق هذا الخُلُق أو ذاك

كما يقال للفنان: إنه يتذوق هذا المشهد أو ذاك.

ولـمّا كان المحاور الـمُواثِق يُحصِّل ترقِّيه الخُلُقي بطريق التعاون مع نظيره، لزم أن يكون تحصيله للتذوق الجمالي بنفس الطريق، لأن المعاني الجمالية التي يتوصَّل إليها إنما هي ثمرة المخالقة بالقيم الأسمائية، أي ثمرة التفاعل الأخلاقي بينه وبين نظيره؛ وعلى قدر شعوره الأخلاقي، يكون شعوره الجمالي، فإذا زاد زاد، وإذا نقص نقص؛ ولـمّا لم تكن الأخلاق، عنده، منحصرة في جملة مخصوصة من التصرفات، وإنما شاملة لكل الأفعال، مادية كانت أو معنوية، لزم أن يتسع حسه الجمالي لكل الـمُدرَكات.

ثم، لـمّا كان المحاور الـمُواثِق يُعوِّل على بصره، في هذا الحوار، قدْرَ تعويله على قوله أو يزيد، ارتقى بعلاقته الأخلاقية مع نظيره إلى رتبة العلاقة الجمالية، فيتعاطى تذوُّق جمال الـمَشاهِد التي يقع عليها بصره منه، بدءا بمشهد نظيره، وهو يحاوره، وانتهاء بمشاهد أفعاله، إذ أن كل فعل منها عبارة عن مشهد يُصدّق قوله؛ والقول الذي أضحى مشهدا أجمل من القول الذي لا مشهد معه؛ ثم إن المشهد تعبير حي يُحرّك الوجدان، ويبعث على التقرب؛ والتعبير الباعث على القرب أجمل من التعبير غير الباعث على القرب؛ والـمُواثِق، كلما اقترب من نظيره، ازداد إقبالا على مواثَقته.

٤.٤.٢. **أنها تعاون على الرحمة**؛ ذلك أن الـمُواثِق يتقصَّد الشاهدية الإلهية ويتوسّط بها في علاقته بجليسه، فيُلقي إلى الجليس ببصره، وهو مقدِّر سابقَ نظر الحق سبحانه إليه، بل قد يرتقي درجات، فيرى في نظر الحق إليه، لا نظر الذي يحيط علمُه بكل شيء فحسب، بل، أيضا، نظر الذي يشمله بواسع رحمته؛ وإذا كانت رحمته، سبحانه وتعالى، عامة تتناول من يستحقها أو لا يستحقها، فإن رحمته بمن ينظر إليهم لا أخص منها، ولا أعظم؛ من هنا، يكون الفضاء الحواري الذي يتأسس على الشاهدية الإلهية **فضاءً رحموتيا بامتياز.**

ولما كانت المواثقة هي، بالذات، هذا الحوار الشاهدي، فقد أضحت عبارة عن **مراحمة بين طرفين بحق**؛ فلا واحد منهما يأتي قولا أو فعلا إلا ويريد أن يقضي به حاجة الآخر، أو يستر عيبه، أو يدفع الأذى عنه، بل إن واجب المخالقة يجعله يرى في هذه الحاجة حاجته، وفي هذا العيب عيبه، وفي هذا الأذى أذاه، حتى كأنه، وهو يبدي له رحمته، لا يرحم إلا نفسه؛ بل، أكثر من ذلك، إن شعوره القوي بواسع مسؤوليته يجعله يشعر وكأنه ساهم في تحويج نظيره أو فضحه أو إيذائه، فيجعل رحمته له ألوانا، شاعرا بدوام التقصير فيها، حتى كأن مسؤوليته إزاءه لا نهاية لها.

وأخيرا، لما كانت إحدى خصوصيات الرحمة أن الباعث عليها ليس مجرد تصوُّر ذهني لحال المحتاج أو

المعيب أو المتأذي، وإنما هو تأثر وجداني بهذه الحال، تبيَّن أن المراحمة في حوار المواثقة لا تقف عند طور العقل المجرَّد، بل تتعداه إلى طور العقل المسنود بالوجدان؛ وفضْلُ هذا العقل الحي على العقل المجرَّد أنه يرى ما لا يقدر أن يراه أو يراه بأسرع مما يراه، طاويا المسافة الاستدلالية التي تفصل العقل التجريدي عن المقصد الميثاقي.

في ختام هذا العرض، نقول بأن النظرية الحوارية لأخلاق المسؤولية والنظرية الحوارية لأخلاق الأمانة نظريتان متباينتان؛ فإذا كانت كلتاهما تصل بين العالمين: المُلكي والملكوتى إن تلميحا أو تصريحا، فإن الأولى تسلك، في هذا الوصل، طريق التغييب، مسندةً الكمالات الإلهية إلى الإنسان كأنه من عالم الغيب، والثانيةَ تسلك فيه طريق التشهيد، مخرجةً المعاني الروحية المبثوثة في الفطرة إلى عالم الشهادة؛ وبناء على هذا، كان «تعالي الآخَر»، في حوار المواجهة، يقابله «تعالي الإله» في حوار المواثقة؛ و«المحرقة النازية» يقابلها «ميثاق الإشهاد»؛ و«تجلّي الوجه» يقابله «عروج الروح»؛ و«الآمِرية المطلقة» تقابلها «الشاهدية الإلهية»؛ و«التوسل باللغة» تقابله «الاستعانة بالإبصار»؛ و«الإلزام بالمسؤولية» يقابله «الخيار في الأمانة»؛ و«النهي عن القتل» تقابله «الشهادة بالربوبية»؛ وأخيرا «اتخاذُ الإنسان واسطةً إلى الإله» يقابله «اتخاذ الإله واسطة إلى الإنسان».

ضميمة

«الانقتال» عندنا غير «الإرهاب» عند سوانا

لا يخفى أن نظرة المثقف أو المفكر إلى أحداث الدار البيضاء لا بد أن تختلف عن نظرة رجل السياسة ورجل الأمن إليها، ذلك أن نظرة المثقف تستوجب إقامة مسافة كافية بينه وبين هذه الأحداث؛ وتتمثل هذه المسافة في الخروج عن لحظات الغضب والانفعال الأولى التي تصدر فيها أقوال أو تصريحات تفتقد إلى الحكمة والموضوعية كما تتمثل هذه المسافة في ترك الحسابات المصلحية والسياسات الضيقة وأيضا في عدم التأثر بتقلّبات وأهواء الرأي العام الداخلي والخارجي، فضلا عن عدم الإذعان لضغوطات وتهديدات المؤسسات الداخلية والخارجية.

فهناك مبدأ لا يحيد عنه أي مثقف مسؤول، وهو أنه لا يجوز إزهاق الروح البريئة، أيا كان القاتل، فردا أو دولة، وأيا كان صاحب هذه الروح، مواطنا أو أجنبيا، وأن هذا القتل إجرام، أيا كانت الدوافع إليه، مطلبا دينيا أو أمنا قوميا.

لكن أخوف ما أخاف في هذا الابتلاء العظيم هو أن نستنسخ، بصدد أحداث الدار البيضاء، موقف الأمريكيين بصدد أحداث شتنبر ٢٠٠١، فنتكلم نحن أيضا عن مغرب ما قبل أحداث ١٦ مايو ٢٠٠٣ ومغرب ما بعدها، ونتكلم عن حقد مرتكبيها على الحرية والحداثة والديمقراطية وعدائهم للحوار والسلام، ونتحدث عن إرهاب عالمي يستهدف الحضارة الإنسانية، ونتهم بالخيانة كل من لا يوافق على مثل هذ الخطاب، ونشكك في وطنية من أراد أن يبحث في الأسباب الحقيقية التي أفضت إلى هذه الكارثة، وأخيرا نلجأ إلى إجراءات احترازية أو قمعية أو عقابية تتراجع عن القليل الذي تحقق بشق الأنفس في مجال الحريات العامة وحقوق الإنسان، كل ذلك بدعوى «حفظ الأمن» و«محاربة الإرهاب».

والحال أن هذا الاستنساخ الذي تدفعنا إليه قوى عوَّدتنا أن لا نفكر بأنفسنا إنما هو مقاربة سهلة لهذا الخطب الجلَل تدل على ضعف القدرة على الإبداع لدى المستنسِخ، وإلا فلا أقل من أنها تدل على ضعف وعيه بخصوصية أحداث الدار البيضاء؛ والحقيقة أن مواجهة هذا الوضع تقتضي إبداعا جماعيا خارقا، بل معجزا، تساهم فيه كل مكونات المجتمع، فضلا عن المؤسسات الرسمية؛ فهناك حقائق بصدد هذه الأحداث ينبغي لكل واحد منّا أن يتفكر فيها طويلا.

أولاها، أن القاتل، في هذه الأحداث، لم يقتل غيره فحسب، بل قتل أيضا نفسه؛ فهذه حال في القتل لا أعدها انتحارا، لأن الأصل في الانتحار أن يقصد المنتحر قتل نفسه، لا قتل غيره، ولا إرهابا، لأن الأصل في الإرهاب القصد إلى قتل الغير، لا إلى قتل الذات، ولا بالأولى استشهادا، لأن الأصل في الاستشهاد هو حفظ حياة الأبرياء؛ لذا، استحقت هذه الحال أن يوضع لها اسم خاص، وقد نشتق لها اسم «الانْقتال».

والثانية، أن «الانْقتال» في هذه الأحداث لم يكن فعلا فرديا معزولا، وإنما كان فعلا جماعيا حصل دفعة واحدة؛ إذ زاد عدد «الانقتاليين» ـ كما هو معلوم ـ عن عشرة أفراد قتلوا غيرهم في زمن واحد ومكان واحد بواسطة قتلهم لأنفسهم جميعا.

والثالثة، أن الجهات المدبِّرة لـ «الانْقتال» قد تكون تنظيمات صادرة عن عقيدة راسخة كما قد تكون أجهزة استخباراتية مختلفة غرضها التأثير في المؤسسات السياسية أو التدخل في شؤون الدول أو تعريض أنظمتها للسخط أو الانتقام؛ وقد لا تكون جهات مدبِّرة بعينها، وإنما تأثيرات قوية لتيارات معينة أو لمشاهد محددة تبثها وسائل الإعلام المفتوح.

والرابعة، أن هؤلاء «الانقتاليين» لا يحملون في عقولهم

مذهبية مانوية ـ أو اثنينية ـ تجعلهم يصنفون الناس إلى مهتدين وضالين فحسب، بل يحملون في قلوبهم قوة إيمانية تجعلهم يرون مظاهر الباطل والظلم والفساد حيث لا يراها غيرهم ممن لا يـَملك هذه القوة.

والخامسة، أن هؤلاء «الانقتاليين» ليسوا أجانب وافدين علينا، ولا متجنسين بجنسيتنا، ولا مقيمين بين أظهرنا، وإنما هم أبناء جلدتنا ونشء مجتمعنا، بل هم فلذات أكبادنا.

والسادسة، أنهم ليسوا شيوخا قنطوا من طول الأيام والسنين، ولا كهولا نزلت بهم البلايا والمحن، وإنما هم فتية في ريْع الشباب، وهو سِنّ الآمال الكبيرة والتطلعات الطموحة.

والسابعة، أنهم ليسوا من أبناء العائلات الموسرة، وإنما من أبناء العائلات الفقيرة، ولا هم ينتسبون إلى الطبقات العالمة، وإنما ينتسبون إلى الطبقات العامِّية.

كل ذلك يضعنا أمام جماعة مخصوصة من الناس؛ إذ لهم صفات تجعلنا نقسو عليهم قسوتنا على أعدائنا، فهم قتلة مسخَّرون متعصِّبون، كما أن لهم صفات مناقضة تجعلنا نحنو عليهم حنوَّنا على أبنائنا، فهم شباب صادقون محرومون.

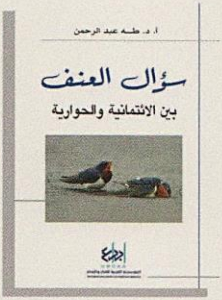
وإذا كان الأمر كذلك، فلا ينفعنا مطلقا استيراد الحلول

الجاهزة، ولا تلقّي الإملاءات الأجنبية، ولا القياس على حالات «الإرهاب» عند سوانا، بل يلزمنا أن نبرهن على قدرة إبداعية غير مسبوقة تجعلنا نبتكر حلولا من عندنا، حلولا كفيلة بأن تقطع أسباب «الانقتال» في مجتمعنا، تاركين العدالة تأخذ طريقها اللاحب.

ولا أظن أن هذا الإبداع في الحلول يتأتى ما لم نتحمل جميعا ـ أفرادا ومؤسسات ـ مسؤولية ما حصل؛ ومتى تيقنَّا بأننا مسؤولون على ما حدث بوجه من الوجوه ـ ونحن كارهون وشاعرون بأننا مكروهون من أجله ـ نهضت همَّتنا إلى تحقيق يقظة فكرية واسعة يرتفع بها مستوى المصارحة والمناقدة بين كل فئات ومؤسسات المجتمع وتتقوى بها آليات المنافسة والمسارعة إلى الخير العام، فأتينا بما لم يأت بها غيرنا في إصلاح أحوالهم.

وليست حقيقة «الحداثة» إلا هذه القدرة على الإبداع في إيجاد الحلول للتحديات القائمة، وإلا فهي حقٌّ عند غيرنا أريد به باطل عندنا.

الرباط ٢١ مايو ٢٠٠٣م.



سؤال العنف

بين الائتمانية والحوارية

إذا كانت الفلسفة، بِحُكم توسُّلها بالاستدلال والحوار، تضادُّ العنف، فإن الفلسفة الائتمانية التي وضعَ أسسها المفكر المجدِّد طه عبد الرحمن، بِحُكم جَمْعها بين «روح التفلسف» و«روح التدين»، تُثبت أن آثار العنف لا تقف عند حد هذا العالم المرئي، وإنما تتعداه إلى ما وراءه من عوالم غير مرئية، جاعلةً من العنيف إنسانا يُؤذِي رب العالمين، **منازَعةً له واعتراضا عليه**، بِقدْر ما يؤذي الآخرين، **جهلا وظلما**؛ ولمّا كان الحوار عبارة عن المساءلة التي تُحدّد مسؤولية الذات عن تعرُّض الآخَر للعنف، فقد أخذت الفلسفة الائتمانية بـ «حوار المواثقة» الذي يجعل الذات تُواثِق الآخَر، وتزاوج بين النظر في ظاهر العالم والنظر في باطنه، في مقابل «حوار المواجهة» الذي يُسند إلى الآخَر كمالات إلهية، والذي دعا إليه أحد كبار الأخلاقيين المعاصرين .

الثمن: 7 دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-8024-19-1

9 786148 024191

EBDAA
المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION